جدل التنوير
نهضة المشرق قبل ألف عام

د. هيثم منّاع



دار الطليعة – بيروت 1990

قبل نصف قرن تقريباً (1935) طرح موسى سلامة السؤال :
" ما هي النهضة ؟
هل هي القيم القديمة ...
إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم وأن ننتصر على المستغلين ونخضعه. ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة : عودوا إلى القدماء .. " (1)
من الضروري التذكير بلفتة سلامة موسى المبكرة لكي لا تختلط الأوراق. فهذه الصفحات لا ترمي إلى الترحم على الماضي (مع أو بدون لو). وإنما هي محاولة لاستكشاف بعض إشراقا تـه.. فالإشكالية ليست في البحث عن شيء مع مرجع مسبق في الرأس، أوفي مرجع قديم نسعى لإيهام الناس به للخلاص من براثن واقعهم بالنكوص إليه؛ مهما كان مشرقاً في زمانه؛ فبالنسبة لنا ، **استرجاع حقبة ليس موضوع اقتداء، بل مادة اغتناء، والفارق بين الاثنين هو من حدود الفصل بين الظلامية والتنوير.**
يتقاسم سلامة موسى مع عدد كبير من الكتاب ربط كلمة النهضة بإيطالية القرن الخامس عشر وفرنسا القرن الثامن عشر . ويقول في وصفها: "كانت النهضة قائمة على حركات بشرية، أي النظر إلى هذه الدنيا كأنها الغاية التي ليس وراءها غاية **تُخْدَم** . وأننا نحن البشر يجب أن تكون لنا آداب وفلسفات وعلوم لاتمت بأي صلة إلى الغيبيات . وأن علينا أن نعتمد على أنفسنا في تحقيق السعادة على هذه الأرض نفسها وألا نزهد عنها إيثاراً عليها للعالم الثاني ، كما هي النظرة الغيبية ".(2)
حسب ايمانويل كانت ، التنوير Aufklarung "هو اللحظة التي يخرج فيها الإنسان من حالة القصر المسؤول هو نفسه عنها..."
" والقاصر هو غير القادر على استعمال ملكاته ومدركاته العقلية دون اللجوء إلى شخص آخر "(3)
عند أد ورنو وهوركهايمر ، تستعمل كلمة التنوير بمعنى " فكر في تقدم " أو " فلسفة التقدم " ، تقدم العقل في مواجهة اللاعقلانية مصدر الظلامية .(4)
ثمة طرفة غريبة تقول بأن رجلاً أضاع قطعة نقود في الظلمة ، فمشى بضع خطوات باتجاه ضوء الكهرباء للبحث عنها تحته ... قد يجد صاحبنا تحت الضوء شيئاً آخر غير قطعة النقود ، ولكنه بالتأكيد لن يجد ضالته ...
إن أول ملامسة لجدل التنوير تقتضي أن تضاء الشمعة حيث فقدت قطعة النقود ...
نقول ملامسة، ونتجنب التعريف ، أولاً ، لأن التعرف يغلق الباب على ما هو بطبيعته محاولات فتح أبواب ، وثانياً ، لأن للتعريف جاباً مدرسيا أي مسهّلاً للأدلجة العقيدية والطمأنينة الذهنية التي تستتبعها ، مما يقصم ظهر أي طموح لاحدود له في استلهام وخلق أغصان التقدم(5). فجوهر مفهوم التنوير ، يهدف فيما يهدف ، إلى اختراق حالة الاطمئنانية اللاإنحطاطية التي تعصف بوجودنا، والتي تغطى بكل التفاؤليات السطحية الحمقاء .
ومن وسائل الاختراق ، جعل المبَلدّ من الأدمغة يهتز، والساكن من الطاقات الكامنة يتفجّر . كأي عمل ، هذه الصفحات لا تغطي المرحلة التي تتناولها ، وإنما تسعى لاستكشاف بعض تضاريسها ... ثمة نقاط- محطات مضيئة تعود بنا إلى القرون الوسطى المشرقية المشرقية نبصر عن قرب فيها سكرة العقل والمعرفة ونشوة البدعة ولذة دنيوية الجنة تتلا قح في تصورات ، وقتئذ ، جديدة ، للإنسان والحياة والكون . هذه المحطات إرث لكل البشرية ، وما يضيرنا في الأمر ، هو أن نصبح أقلّ من يعرف بأخبارها بين الشعوب .
قبل التوجه إلى هذه المحطات من الضروري التذكير:
1- بأن هذه الفترة قد حوربت طيلة ثمانية قرون من قبل سيوف الحكام وألسنة وأقلام مؤدلجيهم . ولذا فأن ما وصلنا لا يمثل إلا عينات أنقذتها الصدف أحياناً ، واستشهادات الخصوم أحياناً أخرى .
2- أن غاية هذه الصفحات ليست تغطية معرفية لحقبة أو مفاهيم ، بل استقراء بعض معالم جدل التنوير المشرقي من جهة ، وترك الهامش واسعاً أمام القراء لاستنباط واستكمال جوانب متعددة انطلاقاً من ضرورة التفاعل والمشاركة مع نص غير مكتمل .

كتب بندلي جوزي ذات يوم : " من أراد أن يؤمن مستقبل هذه الأمة ، وجب عليه أن يبين لها بكل إخلاص وصراحة أسباب سقوطها المستمر ، حتى إذا تم لها ما تريد لا تقع مرة أخرى في ما وقع فيه أجدادها من الأغلاط التي أدت بها إلى حالتها الراهنة ".
إن طبيعة علاقتنا مع تاريخنا بحاجة إلى إعادة نظر شاملة ... ومن أجل ذلك ،لابد أن نقبل ، بأن عصرنا الحاضر ، بكل علاته ، متفوق على الماضي ...
وهذا هو درس لحظة التنوير في هذا الماضي ... الدرس الأهم ...

23 تموز 1987

***

المكان

وفيت التوسعية العربية- الإسلامية في قرنها الأول المكان القادر على احتضان صراعات وإنجازات تاريخية الأمر الذي تأصل ، بوعي، أو بلا وعي- في الذاكرة العربية – الإسلامية التي تربط البعد الإمبريالي بالعزة والكرامة (في الفكر التاريخي العربي فكرة القانون مندمجة بالهيمنة : السيادة العربية كانت ممكنة التحقق بفضل الشريعة الجديدة التي أعطت التوسعية العربية وروحانيتها كونها إلهية المصدر وذات غاية سامية . من هنا تعبير الفتح وليس الاحتلال) .
المهم أن قيام إمبراطورية واسعة الأرجاء جعل التفاعل ما بين البشري يتجاوز مقيدات الدولاني- العسكري أي ما ينحصر في العلاقات الضرائبية والأمنية والإدارية . يتجاوز ذلك إلى الاجتماعي – الاقتصادي بقيام أسوق تبادلية واسعة داخل حدود الإمبراطورية وخارجها ، وفي الغزو المعكوس المتمثل بتأثير الشعوب المهزومة في العرب سياسيا واجتماعيا واقتصادياً .. بكلمة واحدة: حضارياً .
من الضروري التذكير بأن سقف الإمبراطورية العربية ، الإسلامية كان يشمل :

- تنوعاً دينياً وطائفياً واسعاً ، فعدا الديانات والطوائف الإبراهيمية المختلفة ، كانت هناك جمل المعتقدات الفارسية والأذربيجانية والهندية وما حول القزوينية والإفريقية الخ.
- تجمعات بشرية ولغوية متعددة (ما يعرف بالشعوب السامية والحامية والهندية – الأوربية ولغات الشرق الأوسط والأدنى...)
- المدن العلمية المشرقية التي شكلت أهم مراكز الانفتاح على الفكر اليوناني والبحث المعرفي (جندي سابور، إنطاكية، الإسكندرية ، الرها ، حرّان الخ) .

كان الجيش العربي- الإسلامي أول الداخلين إلى المناطق الجديدة ، هذا الجيش المبني على أساس التركيب القبلي أقام مع استقرار جنده علاقات اجتماعية- سياسية على أساس نظام الولاء العصبي العربي (كل قبيلة أو جماعة قربوية لها مواليها من غير العرب).
إن صلة الموالاة العمودية هذه بين الجماعات ، وإن كانت على حساب تبلور علاقات طبقية بالمعنى المباشر للكلمة ، فقد أحلّت علاقات ولاء ما بين قومية (عربية وفارسية وكردية ..الخ) على حساب الروابط الأقوامية ، رغم اللامساواة بين العرب والموالي .
لقد أدى زج هذه الجموع البشرية في دار الإسلام إلى تقليص كمّ الا نتماء الديني بالمعنى التقليدي ودخول القطاع الأوسع عالم الإسلام ضمن منطق التعامل مع الدولة المنتصرة ، وبالتالي جعل الأغلبية الإسلامية الناجمة عن حروب الردة أقلية بالفعل (بغض النظر عن مدى اعتقادها وتقاها) . ونجم عن ارتباط الدين بالدولة توجه قطاعات واسعة من أبناء المحرومين من الحياة السياسية- العسكرية (غير المسلمين في كل خلافة وغير العرب بادئ الأمر) إلى الميادين المعرفية العلمية والفلسفية والحرفية

بشكل بارز . في رواية مفصّلة على قدّ إرادية التاريخ يكتب أحد قضاة القرون الوسطى " قال عقلاؤهم وأكابرهم (للأقباط) : أنتم قوم كانت البلاد لكم ، وقد نزعت منكم بحد السيف فاجتهدوا في تحصيل مجد القلم ، قالوا: فماذا نفعل؟ قال عقلاؤهم: تعلمون أولادكم الكتابة ليشاركوا المسلمين في أموالهم ومصالحهم وآرائهم . فأجمعوا على ذلك "(6) .

الزمان

في معظم حضارات البحر المتوسط القديمة ، ارتبط الوجود الأرضي بالوجود الكوني Cosmique وطغى التصور الدائري على فكرة التقدم .
في معرض حديثه عن الفلسفة اليونانية ، يقول باباوانو : " الوقت ليس شرطاً لتجربة تراكمية . تأتي الحقيقة من الزمان " ويضيف : " لم يكن بإمكان اليونانيين التعامل مع التاريخ بوصفه الوحدة الكبيرة الشاملة للبشرية جمعاء ... كانوا على وعي " للتقدم " الذي حققوه ليس فقط بالنسبة للشرق ، وإنما أيضاً، لماضيهم هم . إلا أن مفهوم التقدم كان ينقصهم ، لم يكن عندهم كما يقول ديلتي Dlthey أي مفهوم للتقدم ، لم يكن عندهم الوعي التاريخي للتطور والتقدم الداخليين "(7).
ولكن الزمان والتأريخ توءَمان ، ومن الصعب البقاء في التاريخ دون اعتبار الزمان . هذه الإشكالية التي دخلت جدياً معارف البشر في البحر المتوسط مع المسيحية وعهدها الجديد ، لم تلبث أن تهمشت في عقائدية الجهاز الكهنوتي ، وكأن قدر الديانات الإبراهيمية أن تكون أمينة للتصور الدائري للوجود ، لا للوجود في فكرة التقدم .
في هذا الإطار ، كان البعد التوسعي Impériale والعالمي للخلافة العربية- الإسلامية عامل تهشيم غير مباشر للعديد من المعطيات الاعتقادية الأولى من جهة ، ولمنهج التفكير الدائري بحد ذاته من جهة ثانية . فعلى الصعيد الجغرافي – البشري ،احتلت الإمبراطورية في قرن من الزمن مراكز الهيمنة في العالم القديم ، أو أسقطتها عسكرياً عب سيطرتها على أهم مواقع القوة في ثغورها . وشكل دخول الإسلام العديد من الشعوب المغزية عاملاً سرّب التنافس ما بين القومي – والحضاري إلى دار الإسلام ومن داخله وعبره بدلاً من أن يكون مع دولته فحسب . فبعد قرن من الزمن ، نشأت أجيال عربية – إسلامية جديدة مهجنة بشرياً وثقافياً، أجيال خضعت لأوليات الاختلاط العربي في إنتاج الإنسان ، المتميزة بالمرونة في الضم والإلحاق والولاء ... لم يكن ثمة مانعات حمل للسبايا والإماء ، ولم يخل بيت عربي واحد منهن ... أبناء السبايا سيكونون مادة تفاعل ثقافي أساسية في عالمية حقبة الازدهار العباسي وتعدد ثقافاتها ومناهلها .
تشكلت دولة الإمبراطورية عبر الانفصام المتصاعد بين المجتمع والدولة ، وبالتالي ، فقد وسعّت المجال الحيوي لمعارضيها والمجال الحيوي لأشكال معارضتهم بآن. فبعد أن أحلّت الحرب الأهلية العربية (عثمان- علي –معاوية- الخوارج..) التعددية الإسلامية ولم تقصّر المقاومة غير العربية في إدخال عامل اللاإسلامية إلى دار الإسلام ، بعد هزيمة اللاإسلامية الأخيرة عربياً في حروب الردة .
على الصعيد اللغوي ، وفرت الإدارة الأموية الأرضية التحتية لجعل اللغة العربية لغة العلم والفلسفة في القرون الوسطى بتعريب شؤون الدولة الشرقية ودواوينها ، أي بجعل العربية شرطاً في مؤسسات ومشاريع الدولة .. تنقيط العربية وهيمنة اللهجة القرآنية على سائر اللهجات سهلا هذا الإجراء وما ترتب عليه .

الترجمة

حمل التحرك العباسي في مادته جملة معالم الرفض للسلطة الأموية ، باستثناء الخوارج . بما في أشكال الرفض المزدكية والمانوية .. إلا أن خيبة الأمل كانت سريعة ، فلم تلبث السلطة العباسية أن انكفأت معاقبة السّلم البشري الذي أوصلها للحكم. باستثناء الوصوليين من بقايا جهاز الدولة الساسانية من الدهاقنة الذين أتقنوا عملية بناء وإعادة بناء جهاز السلطة المستبدة .

وقد لعب الموقف الإيجابي المتبادل بين الخلافة العربية- الإسلامية والفرق المسيحية غير البيزنطية دوراً في ففتح باب المعارف للدولة الناشئة ، فكان اعتماد أكثر من خليفة أموي على مستشارين من الطائفة المارونية وطلبهم المعالجة على أيدي أطباء سريان ..
يعكس أكثر من حديث ورواية دينية هذا التقارب الذي منحه الرواة سنداً نبوياً ، كالحديث الذي يرويه محمد بن عمر المدائني في كتاب " القلم والدواة " والقائل: قال النبي لزيد بن ثابت : " أتحسن السريانية؟ قال : لا، قال: تعلمها ، فتعلمها زيد .. "(8).
دون شك ، ومن بداية طَبَعَتها المبادرة الفردية إلى اتجاه دعمته الخلافة بتعبيراتها المعتزلية (المأمون ، الواثق ، المعتصم) قدمت السريانية في تلك المرحلة إلى العربية خيرة روادها للترجمة والكتابة ودار الحكمة (أسرة بختيشوع ، يوحنا بن ما سويه ، أبو الحسن ثابت بن قرة ، أيوب الهلالي ، هلال الحمصي الخ) لتغتني ببصماتهم أممية وعلمانية هذه المرحلة المعرفية . كذلك شدَّ انتقالُ الخلافة إلى بغداد المجاورة لبلاد فارس أهل هذه المنطقة على جوار العاصمة وصخبها فتماسَّ العرب والفرس على كل الأصعدة ، بما فيها مناهضة الخلافة . وقد كانت أولى ثمرات هذا التماس الاتصال بالتعبير الأكثر قدرة وفاعلية وقتها : المانوية ، حيث المانوية ليست فحسب منهلاً معروفا للجماهير عامة ، بل هي مادة قابلة للاستعمال والتحوير والتطوير بيد المعارضة السياسية- الاجتماعية في أوساطها . وهكذا أُدخلت المانوية في الصراع كغطاء ديني لأسماء معرفية ، كتعبير ديني لاتجاهات مختلفة . مما طبع مرحلة كاملة ، حقاً أو باطلاً ، بالصراع بين الإسلام والمانوية.
شارك أبناء فارس في نقل معارف لغتهم إلى العربية أيضاً، هذه المبادرات المختلفة أدخلت للمجتمع العربي والمعرّب مادة معرفية هائلة مستلهمة من حضارات عديدة . كانت الكتب المترجمة تعطي جواز سفر جديد لعالم ثقافي – معرفي غير إسلامي للناطقين بالعربية وبذلك تعدت الترجمة دور لأداة النقل إلى أداة الاغتناء والحوار الفكري والسياسي .. اكثر من كاتب أخلاقي- عقلاني يترجم كتاب مزدك (ابن المقفع وابان بن عبد الحميد ..) ، جهابذة الفكر اليوناني يدخلون اللغة العربية والأفلاطونية الحديثة تجتاح عالم الفرق لتفتح آفاق واتجاهات جديدة ، ولا يمتنع بعض المترجمين عن تمرير العديد من آرائهم عبر الترجمة(9) .
أصبح من الأنسب للخلافة أن تدعم وتمول هذه الحركة من أن تواجهها الأمر الذي أخذ أبعاده مع افتتاح دار الحكمة في عهد المأمون (بالتحديد 830م) وعهد أمرها إلى الطبيب الهرطقي يوحنا بن ما سويه(10).
لم تتوقف المعارضة عن نقل بعض التراجم من جهة ، ونقل المعرفة الحكمية من القصر إلى عامة الناس واعتماد مناهل التراجم في بلورة أسلحتها الثقافية- الفلسفية.
نادراً ما أعطي الوراقون (أصحاب المكتبات) حقهم في هذا المعمعان . حيث تتناسى أجيال المطبعة ووسائل التوزيع الحديثة أن حرفة الورّاق كانت وراء حفظ هذا التراث الخصب من المخطوطات .. ولقد كان للوراقين دوراً ثقافيا هاما في نشر التراجم والكتب ومعرفة أخبار الكتابة ، وكان فيهم العديد من المعرفيين كابن النديم صاحب الفهرست وليس بالصدفة أن أول الملحدين وناقدي الدين (أبو عيسى) ، أستاذ ابن الراوندي كان وراقاً، كذلك كان أبو حيان التوحيدي .
قلة ضئيلة جداً من المترجمين جمعت الانتماء العربي والإسلامي ، وهذا هو حال معظم عناصر التيار المعرفي أول عهده . فقد استند نشوء المعرفة الحكمية كقوة مادية في المجتمع على محاولة التبلور الثقافي لجملة من يبعدهم الإسلام عن حقوق المواطنة الكاملة قبل أن ينال أبعاده في الحركات الاجتماعية- السياسية الراديكالية.
استفاد رموز المعرفة الحكمية من توجهين أساسيين للسلطة،تمكنوا من خلالها من النشاط والانتشار بشكل كبير ، الأول: هو استنفار الخلافة مؤدلجيها لمحاربة المانوية والثاني معتزلية ثلاثة خلفاء حاولوا التصدي بنفس الوقت للراديكالية الاجتماعية (بابك الخرمي ، الزط والتحركات الشعبية المختلفة) والتزمت اللأرثوذوكسي (الحنبلية بشكل خاص) . فالانفتاح على الثقافة اليونانية يهّزل مناهل المانوية والسلفية بآن معاً ويفتح أبواباً جديدة للمعرفة ، لقد توفرت عدة عناصر ذاتية للمعرف الحكمية لتتقدم :

حركة ترجمة نشيطة ومتعددة الاتجاهات ، مجالات تجريبية متعددة (المشافي ، العمران ، الصيدلة، الكيمياء) . دار الحكمة كمؤسسة ممولة وتمتلك هامشاً من الحرية في الترجمة ، رواد يتبنون الفلسفة والعلوم ويملكون جرأة الخوض في ميادينها ..(11).
لقد أصبح بالمكان الحديث عن احتضان المشرق لحبات طلع التنوير .

***

الفلسفة

رغم عشقه لأرسطو، سعى الكندي باستمرار لردم الهوة بين الفلسفة والشريعة .، وفي تعريفه للفلسفة آثرها على جملة المعارف والعلوم بقوله: " اعلم أن أعلى الصناعات الإنسانية درجة و أشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة ، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، ولا نجد مطلوباً من الحق من غير علة ، وعلة كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ماله إنية له حقيقة ، فالحق اضطرارا موجود "(12).
أما الفيلسوف ، فيقول فيه : " يحتاج طلب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفاً ، فإن نقصت لم يتم : ذهن بارع، وعشق لازم ، وصبر جميل ، وروع (قلب) خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة ". وعناية الفيلسوف إنما تكون بأربعة مطالب هي : " هل " ، و "ما" ، و" لم"(13) .
كانت حقبة الفلسفة ، تعرضها الرواية المشبعة بالساحرية الشرقية بالقول :
" رأى المأمون في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت : من أنت ؟ قال: أنا أرسطاليس ! فسررت به وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟ قال : سلّ ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ماحسن في العقل ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن في الشرع ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن عند الجمهور ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لاثم ! "(14).
من ما قبل التوراة إلى ما بعد يومنا ، مثلت القصص والأمثال ، باسطوريتها ، أحياناً ، أكثر تعبيرات الواقع دقة وفجاجة في الشرق .
كانت الفلسفة رمز المواجهة الشرعية للدين ، رغم غلبة أنصار التوفيق بين الفلسفة والشريعة على مشاهيرها (الكندي ، الفارابي ، ابن سينا ...) . لكون الديانات الشرقية توتاليتارية الطابع، أي تدخلية ، فيما سدّ طريق التجديد الديني في الأرثذوكسية الآخذة في التبلور بتعبيرها السني والشيعي . وقد نجحت المعتزلة والإسماعيلية واخوان الصفا من التكلس بدفعها لمبدأ ازدواجية الحقيقة (العقل والشرع ، الفلسفة والدين ..) ولو أنها قد حوصرت في مشرق تلعب القوة فيه دوراً في مكانةِ الرأيِ ومكان أنصاره ، ليغيبها الزّمن أو يكلسها الخناق .
يلخص الإمام الشافعي موقف السلفية من الانفتاح على العلوم والفلسفة بالقول :

كل العلوم سوى القرآن مشغلة
إلا الحديث والفقه في الدين
العلم ماكان فيه قال حدثنا
وماسوى ذاك وسواس الشياطين(15)

ستضحك الأيام من التصلب ، عندما تدخل الطبائع والأمزجة إلى الطب النبوي بعد قرنين ، باضطرار بعض الحنابلة إلى اقتباس " ما لا يضر " من علوم الطب مع الاستمرار في ذمّ الهراطقة من الأطباء .. ثمن الانغلاق كان دائماً باهظاً .
كانت الحقبة حقبة تصنيف العلوم والمعارف، وفي العلوم والمعارف كانت نهضتها التي زجت رجال الدين في معارك حقيقية أنجبت الفقه والكلام وعلوم الحديث والسنن والقياس وأهم بدعة إسلامية بعد

الانتفاضة على عثمـان : الاجتهـاد(17) . إن عـالم البدعـة المعرفيـة كـان ضروريـاً حتـى للظلاميـين فـي المجتمع.
كُتِبَ الكثير عن الفلسفة في التاريخ العربي- الإسلامي ، وليست غاية هذه السطور الإضافية اليوم وعطاء البشرية قد بلغ تجاوز Authebung الفلسفة . بقدر ماتعنى بإبراز الدور التاريخي للفلسفة، كمحطم للخرافات ومعقلن لقضايا الوجود ومفتاح للعلوم النظرية والتطبيقية ودليل نظري للراديكالية اللاغيبية في القرون الوسطى ، يقول أحد القرامطة في " كتاب السياسة " : " قد علمت أن على الفلاسفة العمدة ، وأنا قد اجتمعنا وهم على نواميس الأشياء وعلى القول بقدم العالم ، لولا ما يخالفنا بعضهم فيه من أن للعالم مدبراً لا يعرفونه . فإذا وقع الاتفاق على أنه لامدبر للعالم فقد زالت الشبهة بيننا وبينهم "(18).

العقل

لم تكن العقلانية بحاجة إلى الشهادة ، عندما دشّن قتل ابن المقفع حقبة ملكوت العقل . كان مقتل رمز العقلانية الأخلاقية في ذاته لبداية حقبة مرجعها وموضوع سجالها المركزي : العقل .
كما تقدم الطريقة الهمجية التي قتل بها ، عينة مشرقية لمحاكم التفتيش الغربية السيئة الذكر : القتل إرهابا بقطع الأيدي والأرجل وإلقائها أمام ناظر صاحبها حتى الموت ... سيجد ابن المقفع من العرب ، من يشاطر الزوزوني والقفطي القول : " كان فاضلاً كاملاً "(19).
" ولا مال أفضل من العقل " ... مأثورة ابن المقفع تزاحمها مجالات متعددة لعقلانيات عديدة الألوان . المعتزلة ، أكثر الإسلاميين وعياً لواقع المرحلة يتقدمون بالوحي والعقل في محاولة توفيقية- تجديدية في الإسلام ، تسمح لهم بجمع تناقضية الحقبة : معرفية المعارضة ودينية الشرعية !!
الكلمات التي كانت من قبل للإله ، الحاكم ، أو الفقيه أصبحت تعطى للعقل ..
يجمع أبو حيان التوحيدي خصال العقل في حقبة ، يقول " العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه في كل حالٍ عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب ، ولدد الشاغب ويبس الريق واعتساب الطريق ... به ترتبط النعمة وتستدفع النقمة ويستدام الوارد ويتألف الشارد ويُعرف الماضي ويقاس الآتي ، شريعته الصدق وأمره المعروف وخاصته الاختيار ووزيره العلم وظهيره الحلم وكنزه الرفق وجنده الخيرات ... " .
بكلمة واحدة: العقل ، منهج حياة وتفكير !!
" الاعتبار " يعاد للإنسان بوصفه عاقلاً ، والجرأة العقلية تخوض مغامرات جديدة في الأدب والفكر والفلسفة والطب والطبيعيات الخ ..
قبل التوحيدي ، يلخص الجاحظ في هتون الأسئلة التي تعبر باختزال غير معهود لملِكِ الاستطراد في العربية ، يلخص روحَ العصر وغنى التساؤلات المطروحة في رسالة التربيع والتدوير :
" حدثني كيف رأيت الطوفان ، ومتى كان سيل العرم ومذ كم مات عوج ، ومتى تبلبلت الألسن وما حبس غراب نوح وكم لبثتم في السفينة ..."
" ما تقول في الرؤى وما تقول في الرؤيا وما تقول في إكسير الكيمياء وما تقول في كيموس الصنعة..(20)".
العقل ،" صاحب الحكم القاطع والاستبانة الصحيحة " (الجاحظ) ، يصبح مفتاح الموسوعة المعرفية المكتوبة على جباه رواد لم يكن لهم من جزاء سوى القمع أحياناً .
ومع هذا ، لم يكن لهم أن يستصغروه حكماً ..
فاتحة للخلق عند الإصلاحيين ، في الحديث الموضوع بإجماع الأئمة: " أول ما خلق الله العقل " . لم تلبث البراعة " العقلية " التي جمعت عشرات آلاف الأحاديث أن توظف منها ما يصب في إجلال هذا

الجبروت **:" إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والزكاة والحج والعمرة ، وما يجزى يوم القيامة إلا بمقدار عقله "..**

حديث لم يروِهِ إلا صاحب " البصائر والذخائر "، ومن اختار سبيل أبي حيان .

" أفلا يعقلون !" تصبح من أهم تواترات القرآن في لغة الحياة اليومية .. وفي غياب أي دعوة لحاكم عند إخوان الصفا ، يعلن كُتّاب الرسائل أن " الرئيس الواحد هو العقل "(21) . العقلانية . هي قاعدة نقد الدين عند الإلحاديين ، يقول ابن الراوندي (الريوندي) :

" إن الذي يأتي به الرسول ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولاً ، وإما أن لا يكون معقولاً . فإن كان معقولاً ، فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه : فأي حاجة لنا إلى الرسول ؟ ! وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً : إذ قبول ما ليس بمعقول ، خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية "(22).

في حين يدشن أبو بكر الرازي بالعقل منهجه للتخلص من المجتمع البهيمي وإقامة " مجتمع كمال التعاون والتعاضد العقلي "(23).

" لاإمام سوى العقل"..

وهل بالإمكان الحديث عن العقل دون المعري الذي توّج بحق العقلانيات المشرقية بآية في التعبير والعمق وغنى المعنى .. صنوانية العقل والنبوة تنتقل من النقد إلى الاستعارة النقدية، وبكلمات ثلاث يلخص عشرات الكتب :

" كل عقل نبي " ...

كان من حسن حظ رهين المحبسين أن اطروحات الهوية والاختراق الدهري الغربي لم تكن قد دخلت المشرق بعد ، وأن الزندقة كانت " صناعة مشرقية مسجلة " . ومن سوء حظ من تبعه أنها كانت نهاية حقبة ... فقد استمرت لفظية العقل في الكتابات غير الأرثوذكسية دون **إبداعية الإنسان النقدية** ، لم يكن العقل بحاجة لأن يصبح شُيوخاً ، كان بحاجة لأن يكون نقداً وفعلاً .. العقل الإنعتاقي الواعي . لهذا ، تشكل الكتابات الاستعراضية في العقل اليوم ، استمرارية هزيلة للانحطاط الثقافي ، لابعثاً تنويرياً . **العقل الذي يرتجف من نفسه ومن محيطه . ويركع أمام رموز اغتصاب الإنسان** ، أعجز من أن يدخل معركة التنوير ، مهما تزينت ادعاءاته .

***

الطبائع ؟

من الصعب إعطاء تفسير سريع متكامل لظاهرة الرمز العددي في الفكر والعقائد ، إلا أن الطابع النظمي Rythmique لأكثر من ظاهرة في هذا الوجود ، يجعل من بين ردود الإنسان على الغاز هذا العالم ما يأتي من النظم عينه ، كثنائية الليل والنهار وعلاقتها برمزية الظلمة والنور عند المانوية أو اليانغ والين في الفلسفة الصينية القديمة الخ(24) .

إلا أن التواتر لا يحل آلياً هذا الأشكال كون الاسطقسات (العناصر أو الأمهات أو الأركان في الفلسفات والمعتقدات القديمة) ثلاثة عند البعض ، أربعة أو خمسة عند البعض الآخر إلا أنه في مختلف الحالات ، كان ثمة أديان ومذاهب تبني منطقها الرمزي وأطباء يشيدون منطقهم العلاجي وفلاسفة يقيمون مدارسهم التفسيرية الخ . ويمكن القول أن البشرية قد سارت عهداً طويلاً على هذا المنوال ، ولاضير من إضافة : وتسير ؟..

بوعي ، أو بدون وعي ،يطلب المعالج منذ آلاف السنين- بالتأكيد قبل الثالوث المسيحي – من مريضه أن يأخذ ثلاث جرعات دواء أو أن يتمضمض ثلاث مرات أو أن يغسل بالماء ثلاث مرات الخ .. ولماذا ثلاثة ؟

حملت التراجم اليونانية منذ أواخر الخلافة الأموية (661-750م) وبداية الخلافة العباسية مختلف آراء الفلاسفة والأطباء اليونانيين حول الطبائع الأربعة والخلائط الأربعة والأسطقساط الأربعة .. إلى اللغة العربية . وكان أول ورودها ، لا يعدو نسخاً في إطار طب الأمزجة الذي عرفته مراكز العلم ما قبل الإسلامية (الإسكندرية ، إنطاكية ، جندي سابور...) .. وقد خرجت الطبائع من حددها مع لجوء معظم المناهضين للتفسير الديني للوجود إلى هذه الطبائع لتفسر لهم أزليته . هنا لم تعد المسألة في حدود طب الأمزجة ، وإنما أضحت قضية نظرية وعقيدية مرتبطة مباشرة بالتصور الديني لخلق العالم وأزلية الوجود الخ مما يفتح جبهة مع الرأي الديني الإبراهيمي بشكل عام ، في قصة الخلق وتصور العالم .. وكما يتبارى الأصوليون في الرد والشتم على أهل التنوير اليوم ، تسابقوا للهجوم على الطبائع قبل عشرة قرون .. الطريف في الأمر أن الجديد لا يأتي أبداً من معسكرهم ؟؟

بالنسبة لليونانيين ، كانت الطبائع والأركان التي يعتبرونها المادة الأولية للطبيعة " عقلنات للمقاربة الأسطورية" باستعارة تعبير أد ورنو وهوركهايمر (25) . وفي هذا الإطار شكلت الطبائع والأركان استمرارية في ميدان المعرفة الحكمية المشرقية .. الجديد ، هو أن الصراع بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية لم يكن على الطبائع ، التي نجحت في غزو الثقافة العربية- الإسلامية ، وإنما عبر الطبائع.. سواء للوصول إلى أزلية المادة أو أزلية الخالق.

فمع انحسار الرأي الإسلامي القائل بإنكار وجود الطبائع أساساً وهيمنة القائلين بها بين المسلمين تبلورت ثلاثة اتجاهات حول هذه المسألة هي (26) :

1- رأي يقول بأن الله قديم أزلي ، كل شيء محدث منه ، بما فيه الأركان والطبائع ، فيما يضع الأخيرة في تعايش مع الإسلام ،أهم رموز هذا الرأي الجاحظ من المعتزلة وابن الباقلاني من الأشعرية والأرثوذكسية السنية المتأخرة (الغزالي ، ابن قيم ، السيوطي الخ) .
2- رأي يقول بتدبير العالم المتعدد ، وتعدد الأزليات ويعتبر الله إحداها إلى جانب الهيولى ، الصورة ' المكان الخ وقد هاجمه الإسلاميون باعتباره شكل احتماء من تهمة الزندقة والإلحاد .
3- رأي ينفي وجود الله ويعتبر الأزليات في الطبائع والأركان ، وقد تبنى هذا الرأي التيار الإلحادي والقرامطة الذين " اتفقوا على القول بالطبائع الأربع كقول الفلاسفة ولهم بهم شغف " (27) .

كون الرأي الإسلامي موجوداً في المكتبات سنحاول إلقاء بعض الضوء على الآراء الأخرى .

في مخطوطة تنسب للكندي موجودة بنسختها اللاتينية بعنوان " كتاب الجواهر الخمسة Liber de Quinque Essentiis يقول الكاتب أن كلاً من الجواهر مؤلف من خمسة (الهيولى ، الصورة ، المكان ، الحركة ، الزمان) ثم يحدد أن المبادئ التي منها وجود كل شيء هي : الهيولى والصورة ، فهما أصل العناصر الأربعة التي هي مبادئ المركبات ، بل كل شيء فهو من الهيولى والصورة اللتين منهما هذه الأربعة : الحار ، البارد ، الرطب ، اليابس، التي هي مبدأ الحيوان والنبات وكل شيء من كون وفساد"(28).

ينقل ابن حزم المنطق الذي اعتمده القائلون بأزلية الطبائع قائلاً:" ومن قال بالطبائع الأربعة ، وهو أن قالوا : لا يفعل الفاعل أفعالاً إلا بأحد وجوه أربعة ،إما أن يفعل باستحالة ، وإما أن يفعل في أشياء مختلفة ، قالوا : فلما بطلت هذه الوجوه كلها ، فكان يكون من أحد المفعولات ، ولو قلنا أنه يفعل باستحالة ، لوجب أن يكون منفعلا للشيء الذي أحاله ، فكان يدخل بذلك في جملة المفعولات . ولو قلنا أنه يفعل في أشياء مختلفة لوجب أن تكون تلك الأشياء معه ، وهو لم يزل فتلك الأشياء لم تزل ، فكان حينئذ لا يكون مخترعاً للعالم ولا فاعلاً له "(29).

الملطي (مات 377ه) يشير إلى هذا الاتجاه باسم المطلة، ويميزهم بقولهم بأزلية العالم ، إنكار وجود الله ، قولهم بدور الطبائع في الحياة والصحة وأخيراً القول بالاصطفاء الطبيعي (30) (البقاء للأقوى في الطبيعة).

أما الكتابات المنسوبة لجابر بن حيان ،والتي كتبت على الأغلب في نهاية القرن الثالث للهجرة ، فهي تحدد كما يلي تكوين العالم :
الهيولى ←
أقدار ثلاثة (الطول ، العمق ، العرض) ←
كيفيات أربعة (حرارة ، برودة ، رطوبة ، يبوسة) ←
طبائع أربعة بالتركيب والمزج ← نار ، هواء ماء أرض ← إنسان ، حيوان ، نبات ، جماد (31). وكما سبق وبيّنا ، يلتقي هذا الرأي مع الرازي وابن الراوندي والقرامطة والبعض يضيف الديصانية والمنصورية والمزقونية والصابئة الخ . ثمة عشرات الكتب والمخطوطات الموجودة في الرد على هذه الاتجاهات . في حين بخلت علينا التوتاليتارية بأهم ما كتب من أصحابها مباشرة .

***

الطب

من المفيد أن يأخذ المرء ، من وقت لآخر ، مسافة من عالمه ، كي يتمكن من إبصار عوراته بشكل أفضل . ففي غمرة التقدم التقني الراهن يجري التعتيم على مسائل أساسية في الطب ، كتبعيته لرأسمالية الصناعة الدوائية الغربية وطغيان الأتمتة والبيروقراطية على العلاقات الإنسانية والخوض في التخصص وهيمنة طب مقاومة المرض دوائيا على وقاية الفرد والمجتمع ، والمعالجة السببية الخ. والعالم الثالث ، كما أصبحت القاعدة ، يعكس هذه الأزمة بشكل حاد ، ففيه أكبر معارض السيئ من الدواء(32) وتكوين الطبيب المعرفي يتم في " جامعات " امتحانات آخر العام المأثورة وقد فقد بعض العلاقات الإنسانية في طب ما قبل الرأسمالية دون أن يستفيد من التقدم التقني الراهن ، ومن هنا ، أصبح من الصعب معالجة عالم المعالجة هذا بالترقيعات العابرة .
وإن كان من راهنية لعطاء " الطب العربي " ، ففي جملة خصائص ومقومات نود إلقاء الصنارة على خمسة من أهمها .

1- الطابع العالمي : شكل " الطب العربي " بحق محطة التقاء ما بين ثقافية عبر تخطيه الفعلي للحدود الأتنية والدينية . فقد التقى في ربوعه العرب والفرس والهنود والسريان .. الخ في عراك البحث والكتابة والسريريات ... باللغة العربية ، لغة العصر التي أعطته اسمه . دون اعتبارات تفضيل مسبقة .
2- الطابع العلماني : بعكس ما يمكن أن يجول في الخاطر من جراء الجهل بالتاريخ ، أو التجهيل فيه ، كان الطب العربي علمانياً تماماً . وفي حالات شهيرة ، كان في مواجهة المتزمتين والظلاميين في معارك مفتوحة .
من الضروري التذكير أن تشجيع الطب كان من الخلفاء الأبعد عن الأرثوذكسية الدينية أو بتشجيع من المستشارين الأكثر تنوراً (منذ الوليد بن عبد الملك ، برا مكة هارون الرشيد ، الخلفاء المعتزلة والنساطرة ... إلى الفاطميين) ، وقد كان بناء المشافي ، كما يذكر أكثر من مؤرخ " مسألة دنيوية بحتة ".(33)
3- قام الطب العربي على القواعد الثلاث للمعرفة الحكمية وقتها ، وهي : **التكوين النظري الشامل ، المحاكمة العقلية والتجربة .** في نوادر يوحنا بن ماسويه الطبية يقول :" من لم يعن بالأصول الطبية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية والأركان الرياضية ... فاتهمه ، لاسيما في صناعة الطب ". كذلك يقول " ما اجتمع الأطباء عليه وشهد له القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك ، وبالضد" (34).

4- طب وقائي :

الطبُّ حفظُ صحة برءُ مرضْ   من سببٍ في بدنٍ عنه عرضْ

هذا البيت من " الأرجوزة في الطب " لابن سينا ، يعطي فكرة عن أهمية الوقاية في المنطق الطبي المشرقي . فتعريف الطب أولاً في حفظ الصحة ..." وتدبير حفظ الصحة " أول مرتكزات تعليم وممارسة طبية صحيحة ... من هنا لم نعثر عل تعريف للطب لأي من رموزه لم يذكر **حفظ الصحة ودور الطبيعة وسبب العلة .** بجزالته المعهودة ، يعطي أبو حيان التوحيدي تعريفاً يمثل الحقبة يقول :" والناظر في الطب غرضه حفظ الصحة إذا وجدها وطلبها إذا فقدها ، وهو خادم الطبيعة بالعلم والعمل ، علم يحيط بعين العلة ، وعمل يأتي على اجتلاب الصحة " (رسالة في العلوم) ومن وسائل حفظ الصحة كانت دقرطة المعرفة الطبية ، بانتشار كتب عن الصحة لعامة الناس(ما عرف واشتهر ب "من لا يحضره الطبيب" عنوان عدة مؤلفات ، أو المرشد .. الخ).

4- طب طبيعي: لم يعط هذا البعد حتى اليوم أهميته الفعلية ، رغم كونه قد طبع الطب العربي . فمن جهة كانت الطبيعة تشكل التفسير الملموس والعقلي للمرض والصحة في مواجهة التفسيرات الغيبية والسحر والشعوذة الخ. ومن جهة ثانية كان مفهوم الوقاية يجعل الأساس في إزالة الأسباب والتركيز على التأهب والاستعداد لها على قمع الأعراض، ولذا قال الرازي: " الطبيعة هي التي تستعمل الدواء وتوزع الغذاء على التحقيق والتدقيق ، وأما الطبيب فيكفيه من ذلك التقريب " ..(35).

ولاستيعاب عمق البعد الطبيعي في الطب العربي ، من الضروري التنويه إلى أن الأخير قد استلهم الخصائص الطبيعية الثلاث للطب ألا بقرطي (ونضيف اليوم والصيني):

1- اعتبار الإنسان وحدة عضوية متكاملة .
2- احترام القدرة الطبيعية على المعالجة Natura Medicatex .
3- إعطاء دور أساسي للميدان Le terrain باعتبار الاستعداد حاسم في الصحة والمرض . أما الجديد، فكان في إضافة البعد الرابع في الطب . فمنذ الرازي ، أصبحت ثلاثية أبقراط (المرض، المريض ، الطبيب) في عهدة تاريخ الطب ، حيث ادخل الرازي **دور الوسط أو المحيط** في هذه العلاقة معدلاً في مسائل أساسية مفهوم المعرفيين للمرض والمعالجة . مدخلاً هذا العامل في الاستجواب والاستقصاء السببي والمعالجة .

وقد نجم عن الاغتناء المعرفي الطبي وانفتاحه على جملة أشكال المعالجة الشعبية أو المستجدة أن تميز الطب العربي بتنوع أساليب المعالجة لتشمل إضافة للدوائية والجراحية ، المعالجة بالأعشاب والمعالجات اليدوية والنفسية والمائية والموسيقية الخ(36).

***

النفس

كتب مولر في تاريخه لعلم النفس :" وباعتباري علم النفس إبداعاً للعقلية الغربية ،فقد تصرفت بأبعاد المفاهيم الإحيائية Animistes للشعوب المسماة بالبدائية، والتقاليد الشرقية الكبيرة "؟؟(37) تعطي هذه العبارة أنموذجاً لضحالة الانغلاق وشعور التفوق العنصري أياً كان مصدره ومهما كان الدافع إليه.. فمولر ، الذي يجهل بالتأكيد اللمسات النفسية الأولى في المعرفة الشرقية، سواء كان مجال الحديث التكامل النفسي – الجسدي في الفلسفة الصينية القديمة أو قضية الواعي وغير الواعي عند الهنود القدماء ، ومعالجات التخيل والوهم في مصر والعراق القديمتين .. الخ يعرفُ بشكل أو بآخر ، أن أحد المعايير الأساسية لمؤلفات النفس اليوناني (التي تفتتح تاريخه) إلى الغرب ، كان من المشرق والمغرب ، في الطرف الآخر من البحر المتوسط (العالم العربي) .

سبق وتحدثنا عن النفس وأمراض النفس عند العرب في أكثر من مكان(38)، وسنحاول التطرق لبعض معالم المسالة الأساسية .
اغتنت حقبة الترجمة بأهم الكتابات اليونانية عن النفس ، فلسفية كانت أم طبية. وقد تعززت الأطروحات اليونانية بمقدمات الدنكارت Dénkart المجوسية وكتاب مزدك والآراء المانوية في التراث الفارسي ، والإرث العربي ما قبل الإسلامي، وبعض الآراء الهندية ، ومدارس الإسلاميين في النفس والروح.
كانت النفس من عناصر الصراع المعلن ،أو المبطن ، بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية وقد شكلت مسألة قمعها أو عقلنة سلوكها أو تركها على غاربها مشكلة خلاف بين المؤلفين في كتب النفس ، وإن كانت هذه المسالة مهمة، فلم تكن جملة الأسئلة التي َطرَحت وناقشت مسالة النفس بالأهمية نفسها . كعيّنة على تساؤلات العصر نطرح البعض منها : ما النفس ؟ ماهي طبيعتها وعلاقتها بالجسد؟ هل النفس جسم أم غير جسم ؟ هل تتجزأ ؟ هل النفس والروح شيء واحد ؟ ماهي العلاقة بين النفس والعقل ؟ ما هي أمراض النفس ؟ وهل أمراض النفس عي أمراض القلوب في القرآن (الشبهة والشك وشهوة الجنس)؟ ماهي العلاقة بين النفس والفضائل ؟ ماهي حدود استقلالية النفس البشرية عن الله ؟ هل طبائع النفس مكتسبة أم فطرية ؟ هل تموت النفس ؟ ما هي علاقة النفس بالشهوة؟ الخ...
ولغياب موقف ديني متبلور مبكر ، فقد تعددت آراء الفرق الإسلامية حتى لنجد من الصعب اتفاق اثنين من المعتزلة على رأي واحد في النفس . ويعرض ابن حزم جانباً ضئيلاً من وجهات النظر يقول :" اختلف الناس في النفس ، فذكر عن أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم إنكار النفس جملة ، وقال : لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي ، وقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد عن تركيب أخلاط الجسم وقال أبو الهذيل ، هي عرض كسائر أعراض الجسم ، وقالت طائفة النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس ، فهي النفس ، قالوا: والروح عرض وهو الحياة فهي غير النفس ،وهذا قول الباقلاني ومن تبعه من الأشعرية ، وقالت طائفة النفس جوهر ليس جسماً ولاعَرَضاً ،ولا لها طول ولاعرض ولاعمق ،ولا هي في مكان ولا تتجزأ وأنها هي الفعالة المدبرة وهي الإنسان .وهو قول بعض الأوائل وبه يقول معمر بن عمر والعطار أحد شيوخ المعتزلة. وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد" (39).
يعتبر رأي ابن حزم أكثر آراء أهل السنة ، الأرثذوكسية عموماً،تكاملاً، إن كان ثمة احتجاجات عليه لاعتباره النفس والروح اسمان لمسمى واحد ، والنفس :" العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق المدرك للأمور المدبر للجسد الفعال المميّز الحي ". إلا أنه يلخص الأطروحة الدينية التي تربط النفس والعقل بالأيمان وتعتبر الأيمان المعيار والمركز فيما تأمر النفس بالسوء ويجنح العقل للشك .
أما وجهة النظر المعرفية فقد تفاوتت كثيراً ومن المفيد عرض موقف الرازي في " الطب الروحاني " الذي يعتبر مهمة الطب الروحاني : إصلاح أخلاق النفس ويعتبر القاعدة لذلك في عقلنة السلوك البشري بما يسميه : " قمع الهوى ومخالفة ما تدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه لتحقيق أول فضل للناس على البهائم: ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرواية"(40).
للإنسان والنفس عند الرازي مستويات مختلفة يمكن إجمالها بأربعة: الإنسان في ذاته ،الإنسان وطبيعته، الإنسان والآخرين، الإنسان كجزء من مجتمع. ومن هنا أهمية رأي الرازي الذي يفتح النقاش على محاور الفرد ، الفرد- المجتمع، المجتمع . وتبدو أهمية رأي الرازي في نقد الكرماني له، الذي يجد فيه مناقضاً للعقائد والأديان وذلك لرفض الرازي نقصان العقل أو اعتبار النفس قاصرة في ذاتها ، ونقل المشكلة إلى " الأمور الدنيوية".(41)

تأثرت الراديكالية الاجتماعية بالمذدكية ، ونرى في آثار البابكية أو القرمطية وبعض الغلاة رفض وجود تناقض بين النفس والعقل ، أو الشهوة والحاجة . النفس ليست في هذه الحالة رهينة ضوابط عقلية ، أو أمارة بالسوء ، وتحقيق متطلباتها ضرورة.
ينتصر الفارابي لتفوق العقل على النفس ، حيث " النفس غير العقل والعقل أفضل منها والشيء الأفضل هو أولى وأقدم من الشيء الأدنى" ، رافضاً اعتبار البعض كمال النفس مولداً للعقل معتبراً أن " النفس ليست في العالم بل العالم فيها " وأن النفس تقوى على أن ترى ذاتها وغيرها " لأنها من ضياء من ضياء العقل" ، ومن هنا " نضيف علم النفس إلى علم العقل وذلك أن النفس إنما هي رسم وصنم العقل " . إن الأمر بالسوء أو بالفضيلة قضية عقلية لانفسية و" الأشياء كلها إنما فعل العقل وفعل آثار العقل(42).
ولن نطيل الحديث في الآراء في النفس ، كون العديد منها قد رضخ لاسار الميراث اليوناني أو دخل في فقه تفاصيله ، لنخرج من إطار الفلسفة و الدين على المعرفة التطبيقية.
يمكن القول ، أن أهم الأطباء المعرفيين قد اتفقوا على نقطة انطلاق هامة، وهي **أن كل حدث أو عرض عند الإنسان، هو بنفس الوقت ، جسمي ونفسي ، وأن من الصعب الحديث عن أحدهما ، دون الأخذ بعين الاعتبار.**هذا الرأي يعتبر من أهم إنجازات مناقشات الحقبة في المعرفة التطبيقية ، تشخيصية كانت أو علاجية .
يلخص يوحنا بن ماسويه مبكرا هذا المبدأ في نوادره الطبية :
-" النفس تابعة لمزاج البدن ، فمتى عرضت علة لاسيما في الأعضاء الرئيسة ، فلا تدعْمعالجةَ النفس بما يشع وينظر إليه ويفرح به ويطيب سماعه ، فذلك باب عظيم من العلاج ".
- " ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه فيها وإن كان غير واثق بذلك ، **فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس "**(43).
ما اعتبره البعض تناقضاً ،ما لبث أن مثل العلاقة الجدلية بين النفس والجسم فيما خطا فيه الرازي خطوات كبيرة بها علي بن رضوان (44). وابن الجزار القائل: " إذا انقمعت النفس في الفكر فسدت أفعالها وأفعال الجسد جميعاً .أنْ أن البدن يتبع النفس في أفعالها والنفس تتبع البدن أيضاً في أحداثه كذلك " (45).
سيأخذ الغرب مشعل الطب النفسي – الجسدي Psychosomatique بعد أن هيمن سيف الاستبداد واستبداد الظلامية معاً على الشرق.

***

الجبر

" لو وجب أن يكون كتاب حجة ، لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكوكب ، وكتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً.."(46) لو وجه السؤال في البلدان العربية والإسلامية عن شخص يدعى " أبو كامل شجاع " لصعبت الإجابة .. أننا نعرف أن كلمة الجبر من أصل عربي الاستعمال وأن الغرب قد استفاد من علوم " الجبر والمقابلة " عند العرب ، وأن الخوارزمي قد أبدع التسمية وخاض في أول عمليات الجبر في كتابه المؤلف حوالي 850م/235ه والمعنون " الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة " ، فقد خطا هذا العلم خطوات على أيدي العديد من علماء الرياضيات والبصريات والفيزياء الأولية في القرون الوسطى من العرب والعجم (47). وأبو كامل المذكور (عاش بين 850 و956 م) وصل بنظام الجبر المعادلات إلى خمسة مجاهيل ، الأمر الذي أرسى مبادئ الجبر الذي نعرفه .. وفي رسالة المقادير المشتركة والمتباينة لابن البغدادي يمكننا التعرف على نظرية الكميات اللاعقلانية . ليست المهمة الآن التأريخ لعلوم الرياضيات ،

وإنما الإشارة إلى أن فرصة تاريخية قد سقطت تحت حراب الظلامية . فقد شرّع أبواب البحث العلمي أكثر من عالم في العلوم التطبيقية .. إلا أن الحاكم والفقيه قرّرا **أن الصرامة في خصومة أهل الذمة أهم من الصرامة في خصوص الجهل ، وأن محاربة الإلحاد والبدع قبل محاربة الجوع والمرض وأن الجلد والبتر والرجم أهم من الحرية ، وأن النقل أجدى من العقل ..**ومن المهازل التي تكرر نفسها كثيراً أن خليل شعرة وبعرة (48) هو الذي سيفتح باب التشديد في التعصب دفاعاً عن حرمة الدين ... وفي التاريخ عبر.

***

التطور؟؟؟

في البدء كانت الأرض
والحياة ذات الجذور فيها
ثم كان المنقطع عن الجذور البطيء الحركة
وبعد جاء الحي المتنقل المتحرك
وبعدها جاءت الفقريات
ثم القرود التي قاربت الإنسان وليس بينها وبينه إلا اليسير
الذي إن تجاوزته ... صارت إنساناً

قصة الحياة على الأرض هذه لم يكتبها دارون، ولم تؤخذ من كتاب النشوء والارتقاء لشبلي شميل وإنما هي تلخيص لما يقوله أحمد بن محمد يعقوب الملقب بن مسكويه من علماء العصر العباسي الذي يقول : (49)

" أول ما يرقى الإنسان في منزلته الأخيرة ويتميز به من مراتبه الأول ، هو أن ينقطع من الأرض ، ولا يحتاج إلى إثبات العروق(الجذور) فيها ، وهذه الرتبة الأولى من الحيوانية ضعيفة ، لضعف سيرة الحس فيها، وإنما تظهر بجهة واحدة ، اعني به حسا واحدا وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس ، وذلك كالصدف وأنواع الحلزون الذي يوجد في شواطئ الأنهار وسواحل البحار . وإنما تعرف حيوانيته ، ويعلم أنه ذو حس واحد ، من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة ، وعلى عجلة وخفة ، فارق موضعه واستجاب للأخذ ، وإن أخذ بإبطاء وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به ، وذلك لأنه يحس أن لامساً يريد أخذه . فيجب حينئذ جذبه ، وتناوله من مكانه، لتشبثه به ، وفيه مناسبة منه . ثم يتحول عن هذه الرتبة إلى أن ينتقل ويتحرك ، وتقوى فيه قوة الحس كلدود وكثير من الفراش والدبيب ، ثم يرتقي عن هذه المرتبة أيضاً فيعود فيه أثر النفس ثم يرتقي إلى أن يصير من الحيوان الذي له أربع حواس كالنحلة وما أشبه . ثم يرتقي منذ ذلك إلى أن يصير في حس البصر كالنمل والنحل والحيوان الذي عيونه تشبه الخرز ، وليس لها أجفان ولا ما يستر أحداقها ، ثم يقوى ذلك إلى أن يصير منه الحيتان وغير ذلك من أنواع الحيوان الكامل في الحواس الخمس ، وهي مع ذلك متفاوتة المراتب ، فمنها البليدة الجافة الحواس ومنها الذكية اللطيفة الحواس ، التي تستجيب للتأديب وتقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول اثر النطق والتميز كالفرس من البهائم والبازي من الطير ، ثم يقرب من مرتبة البهائم ويصير في افقها الأعلى وهذه المرتبة وان كانت شريفة فهي خسيسة دنيئة بعيدة عن مرتبة الإنسان وهي مراتب القرود وأشباهها من الحيوان ، التي قاربت الإنسان في خلقته الإنسانية وليس بينها وبينه إلا اليسير ، الذي إن تجاوزته صارت انساناً..."(50).

في حين اعتمدت المعرفة الدينية القصة التوالدية المعروفة ، كانت رموز المعرفة الحكمية تنهل من الحدس العبقري اليوناني والبدايات العفوية للتطورية ما تدعم به تصورها للحياة على الأرض في محاولات ، لايمكن لمغامرات الفكر أن تنجو من الهفوات ونقاط الضعف ، وفي حين يشكل المصدر

الإلهي للعقائد عنصر ارتياح ذهني- ثقافي لأنصارها، يعجز هذا الاطمئنان عينه عن معايشة أية دينامية فكرية .. ليس من باب الصدفة أن الشيطان والبدعة يرقدان في منجسة واحدة في الخطاب الظلامي .

***

الدين

" قال الحسن البصري في الخوارج ، هم أصحاب دنيا ، فقال له خارجي : ومن أين قلت وأحدهم يمشي في الرمح حتى ينكسر فيه، ويخرج من أهله وولده ؟ قال الحسن : حدثني عن السلطان أيمنعك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة ، قال: لا، قال: فأراه إنما منعك من الدنيا فقاتلته عليها "(51).

يشخص الحسن البصري إشكالية الإسلام السياسي في كل العهود ، حيث حزب الله السياسي سلطوي كغيره وليس فقط " لله بالله " ، كما يقول العامة . وقد طرح الكندي هذه المشكلة بالقول :" أهل الرئاسة نصبوا كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بالشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ومن تجر بالدين ، لم يكن له دين "(52).

وتوافق الكتابات المنسوبة لجابر بن حيان الكندي في عدم اعتراض حد علوم الدين "طلب رئاسة الدنيا بها ولاإعظام الناس له من أجلها ولا الحيلة عليهم بإظهارها "(53) فيما يدفعه إلى عدم لوم الملحدين .

في حين يتناول أبو بكر الرازي قضية الدين والتقليد فيقول :" إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وشددوا فيه ونهوا عنه ، ورووا عن رءسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها ، من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن : الجدل في الدين والمراء فيه كفر ؛ ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في خلقه ، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق " ...

" إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا غضباً ، وهدروا دم من يطالبهم بذلك ، ونهوا عن النظر وحرضوا على قتل مخالفيهم ، فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان ونكتم أشد انكتام "(54) يركز ابن الراوندي نقده للدين في قضية توافقه ومنافرته للعقل سواء في رفض مفهوم النبوة أو التبعية أو الشعائر ، ويقول في الأخيرة :" إن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران وهذا كله مما لا يقتضيه عقل : فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى ، ومالطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت "(55).

فيما يثير أبو حيان مشكلة المصائب الطبيعية والاجتماعية في الحياة قائلاً :" حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجوبة وهي الشجا في الحلق والقذى في العين والغصة في الصدر والوقر على الظهر والسل في الجسم والحسرة في النفس وهذا كله لعظم ما دهم منها وابتلى الناس به فيها وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص ، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين وقال أبو سعيد الحصيري بالشك وألحد (فَلانَ) في الإسلام وارتاب (فَلانَ) في الحكمة . وحين نظر أبو عيسى الوراق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه وبجماعة تركض حواليه فرفع رأسه إلى السماء وقال: أوحدك بلغاتٍ وألسنة وأدعو إليك بحجج وأدلة وأنصر دينك

بكل شاهدٍ وبيّنة ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً خانعاً ومثل هذا الأسود يتقلب في الخزو والوشي والخدم والحشم والحاشية والغاشية ؟ " (56).
سيحفظ لنا المعري في رسالة الغفران شعر سمير بن الأدكن القائل:

يصول أبو حفص علينا بدرّة
رويدك إن المرء يطفو ويرسب
كأنك لم تتبع حمولة ما قطٍ
لتشبع إن الزاد شيء محبب
فلو كان موسى صادقاً ما ظهرتم
علينا ولكنْ دولةُ ثم تذهب
ونحن سبقناكم إلى المين فاعرفوا
لنا رتبة البادي الذي هو أكذب
مشيتم على آثارنا في طريقنا
وبغيتكم في أن تسودوا وتُرهبوا (57)

والحديث في الدين يودي إلى الحديث في الشك :
شك اليونانيون في كل شيء ، يُنوّه بابايوانو ، " إلا في الحقيقة وعقلانية العالم الموضوعي: (58).
في حين لم يكن الشك على طول الخط وراء مواقف المعرفيين في المشرق ، حيث لم يتورع البعض عن استبدال المعطى الديني بالمعطى الفلسفي دون محاكمة أو نظر ، في حين شكّل الشك قاعدة ارتكاز للاستنباط واستقراء الرأي وطرح الأسئلة وتوسيع أفق المعرفة والذات عند خلاّ قي المعرفة الحكمية بشكل عام . لايقين عند المعري عملاق الشك العقلاني عند العرب ، وإنما حدس ، وشك، وسؤال، الشك والتساؤل من أسلحة الخيّام المعلنة وأبي حيان الباطنة، وسيبقى النظام والجاحظ بأسئلتهم سؤلا كبيرا ... إلا أن الشك ليس فحسب مع الدوغمائية الدينية، بل مع أي دوغمائية ، ومن هنا فدخوله المشرق كان معطاءً على صعيد نمو المعرفة الحكمية وليس فقط في الصراع بين الدين والهرطقة . من اللفتات الأصيلة لحركة سياسية قروسطية أن يكون في برنامجها الشك وأن يتوجه الداعية إلى آخر بالقول : " أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل وبدعوتهم إلى أبطال المعاد والنشور من القبور وابطال الملائكة في السماء وابطال الجن في الأرض ... وأنه قد كان قبل آدم بشر كثير..." (59).
والشك يفتح أبواباً متعددة ، ليس الإلحاد سوى أحدها وكما ينوه المعري في رسالة الغفران " ولم يزل الإلحاد في بني آدم على ممرّ العصور " (60).

***

الإلحاد

ليس بالإمكان القول بأن الإسلام الأول قد واجه مشكلة الإلحاد ، حيث لم تتعد المواقف الإلحادية حالات فردية من الشعراء والمعرفيين ، في حين كانت المواجهة على أشدها مع الوثنية العربية . ولعل من أهم المواجهات الإلحادية تلك المتمثلة بالمعرفي الطبيب النضر بن الحارث الذي حكم عيه النبي بالموت(61). إلا أن المشكلة لم تلبث أن عادت للظهور مع اتساع حركة الترجمة والامتداد الجغرافي البشري لدار الإسلام .

فبغض النظر عن محدودية دخول الإسلام العديد من القبائل العربية ، أو دخوله متأقلماً مع منظومة قيمها ، وبالتالي استمرارية العديد من المفاهيم والعادات الدهرية العربية الشعبية ، فقد بدأت بالاتساع حركة لادينية متعددة المناهل والتوجهات اتخذت المانوية أو غيرها ثوباً، ثم لم تلبث أن أصبحت الفلسفة اليونانية مرجعها والمشاعية الفجة المزدكية منهلها الاجتماعي.\شكل الوراق – ابن الراوندي- الرازي (62) ، ومن بعد المعري ، محور الإلحادية العقلانية التي تصب نقدها على النبوة والتفاوت بين الناس ارتكازاً إلى استنباطات عقلية . إلا أن هذه الحالات لم تتأصل في ظواهر مجتمعية بقدر ما غذت بكتاباتها الفرق الراديكالية في القرنين التاسع والعاشر للميلاد ، حيث سيأخذ القرامطة بنصيب وافر من كتابات المعرفيين الإلحاديين والحث عليها كذلك ستشكل هذه الكتابات مادة صراع ثقافي واسع وسم حقبة الإشراق .
فاق اهتمام الإلحاديين بنقد الدين نقدهم للدولة ، واعتمدت اطروحاتهم المساواة أساساً عقلانياً دون أن تتعرض للبنى المجتمعية القائمة . نقدوا الأنبياء دون التوسع لجملة أشكال الزعامة والسيطرة الاجتماعية والسياسية ، وهاجموا الفقر دون أن يدخلوا إلى أسبابه ، وقد تمكنت السلطات من عزلهم ثقافياً و/ أو جسدياً دون أن تتاح لهم فرصة خوض صراع متكافئ مع خصومهم .. ورغم كل هذا ، فقد حفروا الجرأة في صخرة التاريخ ، ورخوا تقليد الأمانة العلمية في النقد رغم شراسة خصومهم وبذروا شتلات فكفكة الدوغمائية .

***

الكيمياء

" وكنت أحب أن أشفي قلبك في الكيمياء ، وأحكي لك مدار القول على صحته وغاية ما يمكن في إبطاله أو تحقيقه ، ولكن...."(63).
خذه ال " ولكن " حرمتنا من شهادة هامة للتوحيدي فيما يشكل بحق ، **مخاضات ولادة علم** . فليس ا؟لأهم في تاريخ الكيمياء العربية استعمال أملاح النشادر أو وصف واستعمال حمض الكبريت ، وإنما **من جهة المسيرة الشاقة لفصل العلم عن الشعوذة ، ومن جهة أخرى أساليب استنباط واكتشاف الأشياء**.
المنطق الرمزي – الشمولي كان من المحاولات الأولى للإنسان لربط الظواهر بعضها ببعض ، وإن كان الصينيون يضعون المعادن في الأركان الخمسة (الخشب ، النار ، الأرض ، الماء ، المعادن) فإن من أولى محاولات السيمياء ، ربط المعادن بالكوكب ، بالطبائع والفصول والطعوم والألوان والرياح ، يتحدث جابر (أو من انتحل اسمه) في الغازات والمعادن يقول :
" إن الأرواح أربعة والأجسام سبعة ، فأما الأرواح الأربعة فالزيبق والكبريت والزرنيخ والنوشاذر ، ومقام هذه الأربع مع اختلافها في الصورة مقام واحد لأنها كلها محرقة إلا أن فيها عللاً بها وقع الاختلاف فيها . والأجسام سبعة الأسرب (زحل) والرصاص (المشترى) والحديد (مريخ) والذهب (الشمس) والنحاس (الزهرة) والفضة (القمر) والزجاج (عطارد)..." (64) .
لم تكن هذه جملة معارف الغازات والأجسام ، إلا أن وضع الزئبق مع الأرواح يجعل منها أربعة ، وتصبح المعادن سبعة ، وفي السبعة والفلك ، مرجع رمزي ، كما أن في الأربعة مرجع أرضي في الثقافات المتوسطية .
ليست هذه حصيلة الجابريات ، وإن كان من مأثرة لها ، فهي إدخال التقطير إلى " جميع الموجودات " من أجناس الأشجار والأحجار والحيوان ومراقبته بأخذ الألوان والحل والعقد والتكرير ... كانت الغاية العثور على الإكسير الأعظم " أو العلاج الشامل لكل المعادن فيما يجعل تحضير الذهب والفضة ممكناً في المخبر من " المعادن الوضيعة " ، وأضحت النتائج في اكتشاف الانبيق (جهاز التقطير) ووسائل التنقية والتركيب والتحليل الأولية (65) ، ولم يكن على خاطر

جابر بن حيان أن شمول التقطير للموجودات سيفتح الباب أمام الكيمياء كون العضويات قد دخلت المخبر دون استثناء .

للأسف ، فإن أعمال الرازي في الفيزياء والرياضيات والفلك والبصريات المذكورة عند المصنفين قد ضاعت أو ضيّعت ، وقد وصلنا مخطوط بالعربية وآخر باللاتينية له في الكيمياء (هما كتاب الأسرار والمدخل التعليمي) (66) يعتبران بمثابة القطيعة مع الشعوذة والتشوش وبداية علم ، كتب ستابليتون وحسن في هذين المخطوطين : " المدخل والأسرار هما في الحقيقة عملان علميان بالمعنى المعاصر للكلمة ، حيث لأول مرة في التاريخ نجد تصنيفاً يعتمد عناية وملاحظة متقدمة وتفحصاً للمعطيات ، يتناول العناصر الكيميائية ، التفاعلات ، الأجهزة ، موصوفة بأسلوب متحرر من الكيمياء القديمة والغموض "(67) في نظرية الميزان الجابرية (68) ترتبط الأشياء والظواهر ببعضها ويدخل الترميز إلى كل عنصر فيما يعزز الأطروحات الكلانية للأفلاطونية الجديدة ويتقاطع مع الشمولية الكونية لعلوم أقصى الشرق بشكل عام ، وترى الجابريات في العلم جسماً كاملاً تخشى من إبعاد أي من عناصره خشية عدم إدراكه .. ستكون هذه النظرة من عناصر التكامل في رؤية المرض عند المشرقيين عامة ، ومن نقائص الكيمياء الجابرية التي لم تميز الكيمياء عن معيقات تجريبيتها . في حين لم يرضخ الرازي التجربة الكيميائية إلا للظواهر الملموسة التأثير كمادة مشاهدة أولية وضرورية الأمر الذي يغربل جملة الفرضيات الراضخة لعقائد أو شعوذات ، ويخضع الفرضية باستمرار للتجربة .
بكل هدوء ، يكتب مؤرخ العلوم اليوم هذه الخطوات التي أسست علم الكيمياء الحديث ، إلا أن هذه الخطوات التي أسست علم الكيمياء الحديث ، إلا أن الأمور في الحياة كانت أكثر قساوة على الرواد.
من وجهة النظر المعرفية اختلف المعرفيون في علم الصنعة (الكيمياء) ، وقد وقف الكندي موقفاً سلبياً في كتابه (في التنبيه على خدع الكيميائيين) وإنْ ينسب البعض له موقفاً آخر . كذلك ابن سينا بعدم جدوى عملهم . في حين اعتبر الرازي جابر بن حيان معلمه في الكيمياء ودافع بشدة عن العمل فيها مشيراً إلى أن أهم الفلاسفة قد أيدوها وعملوا بها . وصولاً لموقفه المأثور : " لا يجوز أن يصح علمُ الفلسفة ولايسمى الإنسان العالم فيلسوفاً إلا أن يصحّ له علم صناعة الكيمياء " (69) كذلك خصص كتاباً للرد على الكندي في نقده للكيمياء ، إضافة لمؤلفاته المختلفة فيها . الفارابي أيضاً أيد الكيميائيين معتبراً الكيمياء عملاً منطقياً وعقلياً ممكناً(70) وتبنى الرازي والفارابي كلاهما فكرة التمييز بين السحرة والكيمياء .
حاربت المعرفة الدينية السلفية بشتى تعبيراتها علم الكيمياء معتبرة إياه من السحر والشعوذة ومما راد الطين بلة ، أن فكرة تحويل المعادن تتعارض مع تفسيرات إسلامية تعتبر أن للذهب والفضة حكمة إلهية باعتبارها " قيم لمكاسب الناس ومتمو لاتهم "(71) . ومن مساخر التاريخ أن ينال الكيميائيون الهجوم والاضطهاد باسم السحر والشعوذة في حين كان السحرة يمارسون عملهم باسم المعزمين (72) ، وحيث نجد تقريظاً ومدحاً للعديد من السحرة المعزمين . تتكرر جملة (كان ينتقل في البلدان خوفاً على نفسه من السلطان) لأكثر من كيميائي كالسايح العلوي وجابر بن حيان ، ولانعرف بالضبط مؤلف أكثر من كتاب في الكيمياء القديمة ويذكر المؤرخون احتفاظ العديد من الكيميائيين بكتبهم لما بعد وفاتهم (اصطفان الراهب مثلاً)(73) . وكما هو الحال مع كل منبوذ ، لاتقصّر الأقلام التي تريد إرضاء الحاكم أو الفقيه أو الغوغاء عن الهجوم مع المهاجمين ... يعطي ابن خلدون مثلاً لذلك في فصل كامل من مقدمته عنوانه " إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها " معتبراً جابر ين حيان " كبير السحرة " .
كان ابن خلدون واحداً من جموع شنت الحرب بالكلمة ، لتدعم الحرب المعلنة في المنبر والمعهود أمرها لصاحب الزنادقة .

بقيت ظاهرة تأسيس علم الكيمياء محصورة في أفرادها يدافعون عنه ويعملون فيه بالسرية والحذر ، لكي تخبو الآمال في المشرق وتنضج في الغرب ولتدرّس في جامعاته الأولى مخطوطات أتلفها التعصب في لغتها الأم ، ولم يبق لنا منها إلا النسخة المترجمة للاتينية .

***

دنياوية

يقول المؤرخ العربي عبد العزيز الدوري : " يقوم الفكر الأصيل على تفهم تحليلي لتاريخ المجتمعات وتبني النظريات على مثل هذا التحليل لترسم طريق المجتمعات للمستقبل ، ونحن أحوج ما نكون لذلك إن أردنا أن يكون لفكرنا العربي أصالة ولسيرنا قاعدة من فكر واضح " (74).
يمكن مناقشة هذا القول دنيوياً ، دون الخوض في اللاهوت والغيبيات ، الأمر الذي لا يسمح لأحد ، باعتبار قائله كافراً أو ملحداً لمجرد أن قال به ، يدعى هذا بعلمانية الحوار ، أو دنيويته . لنأخذ مثلاً آخر في التاريخ .. يقول سعيد حوى مؤد لج حركة الأخوان المسلمين في سورية :
رأينا في حديث حذيفة الصحيح : " مرحلة خير ، ثم مرحلة شر ، ثم مرحلة خير فيه دَخَنٌ ، ثم مرحلة الدعاة على أبوب جهنم " وهي التي نحن فيها ..." ويتابع الكاتب : ويبدو أن مرحلة الخيرية تنتهي بالقرون الأولى ، حيث يأتي قوم يشهدون ولا يستشهدون .. ويظهر فيهم السمن ، ومرحلة الخير الذي فيه دَخَنٌ هي مرحلة الانتفاضات في تاريخ هذه الأمة ، وها نحن في عصر الدعاة على أبواب جهنم ، وهو المقدمة لمرحلة الخير الآخر بإذن الله في هذه الأمة "(75)..
هنا يحتمي الكاتب في عرضه للتاريخ العربي الإسلامي بالحديث ، أي بموضوع تحريم . ورغم جهالة الرأي ، لم يقف مسلم أو غير مسلم لنقد الكاتب ، كون " الحصانة الدينية" في هذه الحالة أقوى من الرأي في موازين القوى ، وكون الكاتب سيجعل الدين مستهدفاً في نقده ، وليس هو بحماقاته وأخطائه البشرية .
وهنا يرفض الكاتب دنيوية وبشرية التفسير ، ليخوض معركته ، حقاً أو باطلاً باسم الدين . وهذه سمة أساسية من سمات الظلامية ، تخبئه دماملها وعوراتها باستنفار الغوغاء والحاكم (أحدهما أو كلاهما) لنجدة الدين إذا كانت هي في حالة وهن وتراجع ، باعتبارها لنفسها الوصية عليه ، كون المتعصب ينتمي بالضرورة إلى الفرقة الناجية ، مهما كانت فرقته وحزبه .
من سمات الحقبة الأموية دنيوية العلاقات السلطوية بالفعل في حين اتسعت في العهد العباسي دنيوية التصور والعلوم ومنهج الحياة في النظر ، وعلى حد ما في الفعل لتخوض التجربة القرمطية ، العلمانية السياسية – الاجتماعية بشكل واسع لحوالي 182 سنة شرقي الجزيرة العربية .
دشنت كتابات ابن المقفع دنيوية السياسة ، وإن كانت فكرة الحاكم العادل منطلقها . في حين يؤسس أحمد بن سهل البلخي في " كتاب السياسة " الحكم بالقول : " إن السياسة صناعة،ثم هي من أجل الصناعات قدراً وأعلاها خطراً ، إذا كانت صناعة ، بها تتهيأ عمارة البلاد ، وحماية من فيها من العباد ، وكل صانع من الناس فليس يستغني في إظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللاً لها ، أحدها مادة له آلة ، ومادة يعمل بها ، والثاني : صورة ينحو بفعله نحوها ، والثالث حركة يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة ، والرابع غرض ينصبه في وهمه من أجله يفعل ما يفعل ، والخامس : آلة يستعملها في تحريك المادة ... فإذا نقل هذا المثال إلى صناعة السياسة قلنا: عن المادة فيها أمور الرعية التي يتولى الملك القيام بها ، والصورة فيها إنما هي المصلحة التي ينحو نحوها وهي نظير الصحة لأن المصلحة هي صحة ما والصحة مصلحة ما وكذلك المَفسَدة سقمُ ما ، والسَقم مَفسَدة ما والفعل هو عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية ، وغرضه فيما يفعله هو بقاء

المصلحة ودوامها والشيء الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترهيب والترغيب ، وفعل السائس الذي هو نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلى قسمين ، أحدهما التعهد والآخر الاستصلاح ، أما التعهد فحفظ المستقيم وأمور الرعية على استقامة وانتظام من الهدوء والسكون حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة ، وأما الاستصلاح فرد ما عارضه منها الفساد والاختلال إلى الصلاح والالتئام ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب"(76).
كان من الضروري نقل هذا الاستشهاد الطويل لاعطاء مزيد من الإيضاح حول الخطاب الدنيوي ، المعروف اليوم بالعلماني ، حيث يقدم أحمد بن سهل عرضاً لمفهومه للسياسة نلحظ فيه الكتابات اليونانية والفارسية ، ولاأثر للمرجع الديني فيه وغن لم ينفِهِ (77) . فالدولة عند ابن سهل مسألة دنيوية محضة وعللها تستنبط من مشاكلها الفعلية .\في العلوم التطبيقية كافة من هندسة وعمران وطب الخ، لانجد أثراً للخطاب الديني ، وقد خاض العلماء سبل المعرفة دون اعتبار للعقيدة كشرط واجب . إلى أن هيمنت السلفية وأصبح الخوف من البدعة يفوق الخوف من النار.
فشلت الدنيوية في مجال الاقتصاد ، لأن الحاكم استعان بالفقيه لجباية أموال الرعية ، ولم يخض في الاقتصاد الناقد للخراج السائد أي من رواد المعارضة أو المعرفيين . كانت السلطة السياسية بحاجة إلى الفتوى الدينية لامتصاص دماء المنتجين والعاملين والتجار والحرفيين بآن . وكلما تم التواطؤ بين السيف والعمامة أصبحت تصفية المناهضين أسهل ، ومقاومة السلطان والتجهيل أصعب ، وجباية الضرائب أخصب .
وفشلت في إدخال كلمة الديمقراطية ، وإن كانت أكثر أهمية من الاسطقسات والماليخوليا .. كون نقيض المستبد الجائر ، المستبد العادل في منطق الأرثذوكسية . ودار الحكمة ، من أعمال الخليفة ... إلا أنها كانت متجسدة بالفعل والكتابة في أكثر من ميدان ، قبل أن تستبدل كلمة الازدهار ، بنقيضها.

***

المساواة

ثمة أكثر من آية قرآنية في التفضيل ، أما المساواة ،فكلمة لاحقة نجدها في مدونات الحديث (كالناس سواسية) وقر القرآن بالتفاوت المادي بين البشر والتفاوت الجنسي بين المرأة والرجل والتفاوت العقيدي بين المسلم وغير المسلم ... رغم عفويتها وأخلاقيتها ، شكلت أطروحات المساواة المثالية على اختلافها مصدر نقاش حاد بين السلفيين والمعرفيين التجديديين وبين المعرفيين أنفسهم ، وقد كان ت المساواة عند الإلحاديين العقلانيين عنصراً من عناصر نقد النبوة . في حين كانت عند الحركات الاجتماعية المعارضة رفضاً لمظاهر الترف والبذخ التي يعيشها القصر وبطانته ومنهلاً سياسياً اجتماعياً لشكل حكمها .
كثيرة هي أبيات الشعر التي تنتقد الدين انطلاقاً من التوزيع غير المتكافئ للفرص والثروات في هذا العالم باعتباره ظلماً... وتسقط مجموع هذه المواقف فيما تصح تسميته بموقف الخصم ، أي اعتبار الرزق قدراً مفروضاً بهذا الشكل .
في حين يركز ابن الراوندي على المساواة من خلال رفض فكرة التبعية والقطيعية مع التأكيد على التساوي في الصورة والنفس والعقل :
" إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل ، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب ،حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً ، أو كحيوان يصرفك بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً ' أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً. أو كعبد يتقدم إليك نهياً وأمراً . فبأي تمييز له عليك ، وأية فضيلة أو جبت استخدامك ، وما دليله على صدق دعواه(78) .
يطرح ابن الراوندي ما يسميه فيما بعد كانت Kant " الخروج من حالة القاصر " في تعريفه للتنوير انطلاقاً من نقد مفهوم النبوة مؤصلاً اتجاهاً عاماً يأخذ أبعاده مع الرازي والمعري .
وفي الصابئيات الرازية نجد: " الناس متماثلة في حقيقة الإنسانية والبشرية ويشملهم جد واحد وهو الحيوان الناطق المائت . والنفوس والعقول متساوية في الجوهرية ؛ فحد النفس بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان وانبات

انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والملك انه جوهر غير جسم ، هو كمال ، الجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي ، أي عقلي ، بالفعل أو بالقوة ... أما العقل ، فقوة أو هيئة لهذه النفس ، مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ، والناس في ذلك على استواء منذ القدم ، وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين ، أحدهما اضطراري ، وذلك من حيث المزاج المستعد لقبول النفس . والثاني اختياري، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجب المادية عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة ، حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال : تساوت الأقدام ، وتشابهت الأحكام ، فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة ، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع " (79).

يلخص هذا المقطع عقلانية المساواة عند الرازي الذي يعتبر الوعي أساسا لرفع التفاوت بين الناس وإلغاء الاستتباع .
يؤكد مزدك المعرّب على المساواة وترك الاستبداد في اكثر من مقطع بسب له ، يقول ابن النديم : " أمر مزدك بتناول اللذات والانعكاف على بلوغ الشهوات والأكل والشرب والمساواة والاختلاط وترك الاستبداد بعضهم على بعض "(80) ويعرف المؤرخون الألفة القرمطية كما حدثت في الكوفة بالقول : " يجمعون أموالهم في موضع واحد وان يكونوا فيه كلهم أسوة واحدة لا يفضل أحد من أصحابه على صاحبه ولا أخيه في ملك يملكه بشيء البتة"(81).. بالمكان القول بان المساواة قد طرحت بشكل جذري في صفوف القرامطة في حين أقر إخوان الصفا والإسماعيليون بالتفاوت المادي والعقلي بين البشر (82).

***

الجنس

الجنس أولاً ، علاقة يحتاج إليها الإنسان الطبيعي ، وثانياً ثقافة ، أو موقف ثقافي – مجتمعي ينظم ، يحرم ، يكبت الخ. ومن هنا عاش الإنسان دائماً حياة جنسية بطريقة ما ، في كل مجتمع وبكل المحظورات (باستثناء من يصعب تصنيفهم بالأصحاء لسبب ذاتي أو خارجي).

والطهرانية ، كلغة دخيلة على حياة البشر ، تُدخِل إلى العلاقات البشرية سرية الجنس ، ومراتبية الجنس وانحراف الموقف منه الذي ينتج انحرافات فيه ، والطهرانية أيضاً صناعة الجهاز الديني وقليلاً ما كانت في المجتمعات الأولية الاعتقادية .. وصناعة الاستبداد الذي يحمل سيفها لتغطية قمعه اليومي ...

من المفيد التذكير أن الأيديولوجية الفاشية كانت تعتبر " الشمالي " مصدر إنارة ، سماوي ، طاهر ، غير جنسي ، وتعتبر على العكس " الشرق الأدنى " غريزي ، شيطاني ، جنسي ، وضيع الخ(83).

وفي العهود الأبوية ، استخدمت الأيديولوجية البطريركية قصة " ليلة الإباحة" في وصف خصومها، القصة التي نجدها منسوبة في التاريخ العربي – الإسلامي إلى كل من ناهض السلطات الدينية والاستبدادية .. الليلة المأثورة للمزدكية والخرمية والقرمطية والمنصورية والباطنية الخ ، يختلط الرجال والنساء والخمر والزمر تُطفَأ النيران والسراج ويفتض الرجال النساء على تقدير من عزَّ بزّ.

لم تلغ الحضارات البشرية القديمة أبوية العلاقات الجنسية ، التي تنَوّع محرمها ومحللها وإن كان الجنس المثلي الذكري (اللواط) قد طبع الهيمنة الرجالية في يونان أفلاطون ، فقد اتسمت الأبوية العربية- الإسلامية بتعدد النساء الحريم لرجل واحد أحرار كنّ أم إماء . أما مرحلة النهضة المشرقية ، فقد اتسمت بالتعدد والاغتناء في الممارسات والموقف الثقافي . يذكر ابن النديم أمثلة من الكتب الجنسية المؤلفة والمترجمة من الفارسية و الهندية والرومية(84) وقد عجت المؤلفات الأدبية والروائية بالأخبار وبالأشعار عن الجنس والحياة الجنسية ، بحيث نجد المؤلفات في طرق ممارسة الجنس وأخرى في السحاق واللواط وممارسة الجنس مع الأطفال وبكتب أخرى في فنون ممارسة الجنسية عند إماء اللاتي كن يدرّبن ويقرأن في مدارس خاصة كان من أولها وأشهرها مدرسة المدينة . وكانت الكوفة مشهورة بغنائها وتنوعها في الآراء وطريقة الحياة حتى قال فيها أحد المسلمين : " الكوفة أول مصر نزع الشيطان بين أهله في الإسلام" (85).ونجد في مخطوطات الذم والمدح من يؤيد أو يناهض الجنس المثلي ، ومن يستنكر أو يقف مع الزوجات والإماء . بل بالإمكان القول أن أدباً متكامل المعالم قد عبر أبرع تعبير عن المجون في حياة الراديكاليين من الكتاب والشعراء الذين شكلوا بحق : عصبة المجون.

يروى أن مطيع بن إياس مرّ بيحيي بن زياد وحماد الراوية وهما يتحدثان ، فقال لهما : فيما أنتما ؟ قالا : في قذف المحصنات قال : أو في الأرض محصنة فتقذفانها ؟!(86).

لا تتحدث هذه الجملة عن الغرب بل عن الشرق ومطيع المذكور كناني عربي من عصبة المجون التي يقول فيها طه حسين : " فهم كانوا يجتمعون في دورهم وهم كانوا يجتمعون في الأديار ،وهم كانوا يجتمعون في البساتين والحانات وعلام كانوا يجتمعون ؟ عل الشراب والغناء والعبث بالنساء والغلمان يسرفون في ذلك إسرافاً لا يعدله إسراف ويسخرون في أثناء هذا الإسراف من أصول الديانات والأخلاق والنظم الاجتماعية " (87).
" يتواصلون وكأنهم نفس واحدة" بتعبير الجاحظ(88)، " يتنادمون ولا يفترقون ، ولا يستأثر أحدهم على صاحبه بمال ولا ملك ، وكانوا جميعاً يرمون بالزندقة" حسب أبي فرج الأصفهاني (89).
كانت عصبة المجون تعبيراً عن قطاع من المجتمع العباسي ، ولم تكن المجتمع، وكان ثمة من يطالب ويعيش الاعتدال في الجنس ، وثمة من يرفض الممنوع ويختار " شأنه في لذته" ، كذلك من يسرف في إطار الجنس المسموح به إسلامياً... فيما يجد تعبيره في كتب الباه الإسلامية التي تحث على الجنس الحلال " لإغلاق باب الفتنة أمام الحرام ". ونجد في كتب الأدب ما يدل على معرفة المرحلة بالحياة الجنسية عند الصغار والمراهقين سواء فيما بينهم ، أو باعتداء الكبار عليهم ، والذي عرف بالولوع بالغلمان الذي كان من شأن العامة والخاصة. وعلى العكس مما يقول كارن شرادر ، فقد اكتشف في ذلك الزمن أن المرأة تلقى لذة في الجماع أو يمكن أن تلقاها(90)، حيث من آراء الحقبة المعرفية القول :" إن مراد المرأة من الرجل كمراد الرجل منها من وجود الشهوة واللذة ،ألا ترى أن الرجل لو أقام على المرأة ثلاثة أيام ولم ينزل لم يقنع بذلك إلا أن تأتي شهوته ، وكذلك المرأة لو أقام عليها الرجل مثل ذلك ولم تأتها الشهوة ولم تزدد بذلك إلا كرهاً وبغضاً للرجل"(91).
وقد طالب الأطباء بالحديث في المشكلات الجنسية ويقول ابن سينا بضرورة الحديث " في تعظيم الذكر وفي تضييق القبل وتلذيذ الأنثى لأنها من الأسباب التي يتوصل بها إلى نسله " ويذكر أن غياب لذة المرأة من أسباب طلبها لغير زوجها وصولاً للقول :" في النساء في أكثر من يتأخر إنزالهن وتبقين غير قاضيات للوطر ... فإنها تبقى على شبقها والتي لاحفاظ لها منهن ترسل في تلك الحال على نفسها من تجد ، وبسب هذا فرغن إلى المساحقة ليصادفن فيما بينهن قضاء الوطر"(92).
ويبدوا أن السحاق كان موجوداً بنسبة غير قليلة لتتطلب عشرات بيوت الشعر والرسائل التي تفضل ممارسة الجنس مع الرجال على السحاق كالشهيرة " بألا يا ذوات السحق في الغرب والشرق "...(93) الطريف هو محاولة الشاعر الإقناع بالحسنى ... فيما لاعلاقة له بلغة القمع الجنسي (94).
أما اللواط فقد أثار مشكلة اجتماعية ودينية حقيقية ، بنقل الماوردي عن أبي حنيفة قولة :" الزنا مختص بالقبْل دون الدبر"(95) الجملة التي تعني عدم إقامة حد الجلد أو الرجم في اللواط، أكثر المواقف تساهلاً ،إلا أن المواقف المتزمتة لم تنجح في إثبات تهمة الزنا للتشديد والاحتياط في إثباتها(96). ونجد تفسيرات " علمية" أو تاريخية لها . فالرازي والمجوسي ومن بعدهم ابن سينا يعتبرون أن " أجهل الناس من يريد أن يعالجهم بعلاج "كون المشكلة وهمية لاطبعية أي نفسية بمصطلحنا المعاصر ، ويذكر ابن سينا اكثر من حالة جنسية تعتمد النظر إلى الغير Voyeurisme أو طغيان السلبية عند الرجل ووجود مزاج أنثوي أو العكس عند المرأة يتناولها كحالات لا كموجبات لعقوبات . أما إخوان الصفا ، فيربطون الجنس المثلي بالبعد الثقافي- الحضاري :" يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان ، ليكون ذلك داعياً لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميلهم ، للبلوغ إلى الغايات المقصودة بهم. وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعل العلم والصنائع والأدب والرياضيات "(97).
وقد كان التيار الإلحادي – العقلاني يأخذ على الناس إسرافهم في الجنس ويدعوا على الاعتدال فيه تأثراً بالفكرة اليونانية التي تربط الشهوة الجنسية بالنفس الشهوانية والواجب ألا تطغى على النفس الناطقة. ويعبر الرازي عن ضرورة تنظيم الحياة الجنسية وفقاً لمبدأ اللذة والألم ، جاعلاً من سائر اللذات التي لا تترك ألماً أعظم منها في الكم والكيف مباحة(98). إلا انه يرفض مبدأ " النفس غير المقموعة " معتبراً إطلاق الإباحة سبباً لإدمان الشهوة فيما يوصل إلى فقدان الالتذاذ بالمشتهى(99). في حين ينقل عن القرامطة مبدأ سقوط الممنوعات وأن إباحة الشيء لاتعني بالضرورة ممارسته أو الإسراف فيه . الرأي الذي شاطرهم إياه العديد من الغلاة والكتّاب (100) ، وينسب المقدسي إلى الخرميين : " إباحة كل ما يلذ النفس وينزع إليه الطبع ما لم يعد على أحد بضرر"(101).

***

الجنة

في القرآن ،ترتبط كلمة اللذة غالباً بالمحرم في الدنيا وفي وصف مباهج الجنة (بيضاء لذة للشاربين... من خمرة لذة للشاربين الخ) في حين كان جوهر اطروحات المجون العربي- الأعجمي هو أن السعيد والفرحان والملتذ ليست من أسماء الله والشيطان ، وإنما من أسماء الإنسان تحديداً، وان اللذة الواردة في القرآن مع الممنوع والآخرة، هي مسالة يومية في وجود الإنسان. سيعطي الأطباء والفلاسفة لمسألتي اللذة والألم حيزاً واسعاً في كتاباتهم، أما الشعراء فيسطرون نداء الجنة على الأرض مبكراً في الحانات وفي الأمنيات ، فيما زود أدب الجنة على الأرض عند المشرقيين بصفحات عاطرة بالنشوة . تعطي رصانة النجفي (أحمد صافي) لعبقرية الخيام مكانها في العربية:

جاء من حاننا النداء سحيراً
ياخليعاً قد هام في الحانات
قم لكي نملأ الكؤوس مداماً
قبل أن نملأ كؤوس الحياة

ويطالب أبو بكر الخوارزمي الدهر على الأرض ، بما وعده الدهر في السماء:

تمنيت خلات على الدهر أربعاً
ولم أر مسؤولاً أشح من الدهر
جماعاً بلا ضعف وشرباً بلا سكر
وعمراً بلا شيب وبذلاً بلا فقر

كان أرسطو يعتقد بأن الآلهة عندها كل ما تحتاج إليه وأنها سعيدة حقاً(102) أما التوراة فقد أطعمت الله وأسقته وجعلته ينتقم ويحقد ويرسل الأنبياء من أبناء الزناة. يتسامى الله في القرآن ويبلغ وصف الجنة فيه حلم أعراب الحقبة الأولى . في حين يرفض الغلاة انتظارية خطيئة لم يرتكبوها لملاقاة وعد الجنة " نعيم الدنيا" وينسب لأبي القاسم القيرواني (القرمطي) القول :" قد حللتك من عقالك وأطلقتك من وثاقك فاستعمل اللذات واستيق الشهوات"(103).
صنع تاريخ اليونان الجمال في الفن والطبيعة والحرية ، وجامع الشرق الجنة في الشعر والإباحة والسرية...
في حين سعى القرامطة لمشروع الجنة في الكوفة ، اكتفى الأزدي والتوحيدي بالتأريخ إلى كون اللذات ليست للنخبة ، وفي لغة النخبة ، بل هي لكل الناس ، ومن قصص وحكايات الناس . وفي جنة الدنيا ، تحتل الفكاهة مقاماً رفيعاً لاتجد مثيلا له في كتب الترغيب بجنة الخلد ، والفكاهة موهبة من مواهب حب الحياة ومعرفة العيش في هذه الحياة .
يطلق المجتمع العنان للعنف في العلاقات بين الإنسانية بطغيان لغة عَبَسَ وتولّى، وتضيق حدود التسامح مع تراجع الفكاهة وغياب البسمة في المجتمع ، اللاإنضباط الأوتوريتاري لا يضحك ولذا فهو يتقن استعمال السوط في يديه وحواسه، إن المحافظة على ابتسامة الأطفال من مؤشرات التنوير الأساسية.
تخبئ الصلافة في زواياها عناصر طغيان كامن ، وتحمل حقب إشراق بسمات وفكاهات بيضاء وسوداء ، وإن لفي الفكاهة يقول المؤرخون:" اشتدت على يوحنا (بن ماسويه) علّة كان فيها حتى يئس منه أهله، ومن عادة النصارى إحضار من يئس منه أهله جماعة من الرهبان والقسيسين والشمامسة يقرؤون حوله ، ففعل مثل ذلك بيوحنا ، فأفاق والرهبان حوله يقرؤون فقال لهم: يا أولاد الفسق ، ما تصنعون في بيتي ؟ فقالوا له: كنا ندعوا ربنا في التفضل عليك بالعافية ، فقال لهم يوحنا : قرص ورد أفضل من صلوات جميع أهل النصرانية منذ كانت إلى يوم القيامة ، اخرجوا من بيتي"(104).
باقة الزهور ورنة العيدان ومفاخرة الورد والنرجس وطرب دجلة وشط العرب وغناء الشعر والظرافة وكتبها والموسيقى وآلاتها ونوطاتها وعلومها تصبح في لغة وأخلاق العامة والخاصة . وبكلمة واحدة و إنه" الوهن" في الخطاب الظلامي ، حيث يتم التصدي لمتسامي معاني الحياة بتفوق الموت . ينسب للنبي محمد رده على السؤال : وما الوهن يا رسول الله ؟ القول : حب الدنيا وكراهية الموت.
روى التوحيدي قال :" أتى نوفل بن مساحق بابن أخيه وقد أحبل جارية من جيرانه، فقال : يا عدو الله ، لما ابتليت بالفاحشة هلاّ عزلت ، فقال يا عم ، بلغني أن العزل مكروه، فقال : أفما بلغك أن الزنا حرام ؟ "(105).
بالإمكان الحديث عن الحرام ، دون تلمس السيف .

***

التقدم

من الضروري ، بادئ الأمر ، الاعتذار لكلمة التقدم من التشويه الذي لحقها ويلحق بها في الاستعمال العربي المعاصر. إلا أن ما يعزي هذه الكلمة أن مفهومها المعرفي قد عرف خطواته الأولى بهذه اللغة ، حيث لأول مرة ، حسب معلوماتنا الحاضرة طرح التصور التقدمي للتاريخ والحياة خالياً من أية خلفية لاهوتية.أي تم الفصل بين اللحظة التقدمية للعهد الجديد المسيحي والتصور الدائري والنظمي للكون عند اللاهوتيين.

وأية مفارقة، عندما نعلم أن المشرق هو الذي صدّر للغرب: الإلحاد ودنيوية التقدم ، وأن أهم التهم للغرب من قبل المتزمتين (وحُباتُهم) : الحادة ودهريته وماديته(106).

جاءت كلمة الشيفرة المعربة من كلمة Chiffre القادمة في الأصل من اللاتينية Cephirum ، الكلمة التي ترجم ليونارد عن العربية الصفر ، القادم من الترجمة الحرفية لكلمة سونيا الهندية والتي تعني الخلاء ، أو العدم ...(107).

ما هو طريف في الأمر ، هوأن رحلة هذه الكلمة تواكبت مع نشوء حضارات متعددة لأنها كانت قادرة على العطاء لهذه الحضارات على اختلاف تشكيلاتها وأنماطها وثقافاتها وقومياتها ، فالشعوب في نهضتها تشتقي خيرات المم المعرفية ، تنهل منها دون أن تقيّد نفسها بقيد ، ترسل البعثات والوفود لاستكشاف آثار المعارف . وعندما تقيم الدول الحواجز في وجه انتقال المعرفة نجدها تسرق بالترجمات المخطوفة والطبعات غير المرخصة والتقنيات المقلدة ، بل وبالتجسس إذا تعذر تحصيلها بالممكن في قوانين الدول.

في هذا المثل البسيط معيار أساسي من معايير التقدم ، فرغم انتكاسات الجنس البشري ، وافق التقدم من الشعوب تلك القادرة على سرقة المعارف دون حياء ، واستلهام الأفكار دون تلكؤ واستنباط الجديد دون خوف . وبقيت أيضاً باستمرار عصور الانحطاط رفيقة الارتداد إلى الحي والعشيرة والطائفة والقبيلة ، وخوف الأجنبي ولو كان أقل عدداً وأضعف عدة ، والتمسك بالماضي ولو كان قيداً قاتلاً ، والاعتزاز العصبي بالذات في الحق والباطل .. ومن اللحظة التي يغمض فيها الإنسان العين عن أمراضه ، يسمح لها بالتفشي والإدمان ، ويعطي للموت مكانه في الحياة .

يمثل أبو بكر الرازي قمة التزاوج بين الثقافتين المشرقية واليونانية ، وأفضل حالة انصهار حضاري بين العربية والفارسية ، بين السامية والهندو- أوربية، في هاجس يجمع المساواة والعقل والعلم والفلسفة . ثمة الخلق والإبداع كهمّين دائمين ، فكرة التراكم تطرح نفسها ، ومعها تجد فكرة التقدم مكاناً لها لأول مرة في التاريخ العربي- الإسلامي . هذا العقلاني الملحد الذي لم يهادن في قضية الأديان دفع الثمن غالياً ، ليس في حياته ، وإنما في نتاجه الذي اغتيل بشتى الوسائل ، ليبقى منه شتات موزع بين طيات الشتائم والانتقادات .

ورغم كل التجنيات عليه ، لم يسمح خصم واحد لنفسه بأن يوجه له تهمة الشعوبية أو النفاق . إن أسماء كالرازي والبيروني والخوارزمي والمعري والخيام وابن الهيثم الخ تكسر جملة الحدود التي يقيمها الإنسان بينه وبين أخيه الإنسان .

ثمة جديد تحت الشمس ، **والقديم لايمكن أن يتجاوز بمعارفه الحاضر**(108) . يملك المعاصر باستمرار ذخيرة أمضى وأرقى من الماضي .

إن جوهر مفهوم التقدم المشرقي يكمن في أن **الحاضر هو الفرصة الأغنى للبشرية** .

سيعطي المعري هذا المفهوم مسحة تشاؤمية عميقة مليئة بالعطاء ، مُدخلاً إليه التطور ونفي حتميته بآن ، فالإنسان وإن كان يملك اليوم مالم يملكه سابقوه لا يستعمل بالضرورة أو يعيش ، خصب حصاد البشر حتى عصره . الحاضر يمكن أن يكون سيئاً والغد أسوأ ، إلا أن هذا لا يعيد مما ذهب شيئاً.

اللاتكرارية في الوجود يطلقها المعري في ضجعة الموت : اللحد ، وحده يتكرر ، إن قبورنا تملأ الرحب فأين القبورُ من عهد عاد ؟ إن لم يكن منها أديم الأرض (109). وفي نشوة المجد تفوق الحاضر:

وإني وإن كنت الأخير زمانه ،

لآت بما لم تستطعه الأوائل (110)

يؤكد أبو حيان التوحيدي على تراكم المعرفة عبر وسيطيها (العقل) و(العين) . وإن كانت معرفة الماضي وقياسية الآتي للعقل ، فرأي العين يجمع اعترافات الجمهور وشهادة الدهور ونتيجة التجارب وفائدة الاختيار وعائدة الاختبار الخ . مؤيداً ، نفحة أبي العلاء التشاؤمية في وصفه لمرحلته :

" وإنك ترى زمانك فاسد المزاج أبيّ الخير معدوم الفضل قليل الناصر بعيد المنعطف لاجرم والله ، الموت متمنى والحياة مَقْلِيّة واليأس واقع والرجاء بلا قع " (111).
اشتم أهل البصيرة نهاية حقبة لن تكون اكتشافاتها بعد لشعوبها بل لشعوب أخرى عزمت على وضع حد لعهد ظلماتها . فقد انتصر أهل التقليد والسلف ... ومعهم بدأت ظلامية عصور الانحطاط .
كانت الحقبة بحاجة إلى عمالقة ، فأوجدت عمالقة ، والعمالقة في حقب كهذه شموع للبشرية ، بذاك الوصف الشاعري الذي يعطيه الحسن بن أحمد الجنابي القرمطي:

إذا غازلتها الصبا حركت
لساناً من الذهب الأملس
وإن رنقت لنعاس عرا
وقطت من الرأس لم تنعس
وتنتج في وقت تلقيحها
ضياء يجلى دجى الحندس
فنحن من النور في أسعد
وتلك من النار في أنحس

***

الخناق

كنظيره الأوربي ، وسابقه اليوناني ، كان عصر التنوير العربي نتاجاً أساسياً للمدن ، وخاضته المدينة بصخبه وعنفه ، ولم تنج من تشبيحاته كما لم تصمد أمام نيران أعدائه .. كان ازدهار المدينة من علامات التسامح فيها وتأزمها من مؤشرات الانغلاق ولعل الكوفة والري ، بأخبار بساتينها وحدائقها ،و تعطي أنموذجا على ذلك .. والعاصمة بالطبع ، وغالباً مؤشر هام لوضع المدن .
ومن أهم سمات الحقبة العباسية الأولى ، نمو المدن ، وتطور الحياة فيها كما ينوه الدوري(113) ، وبمثل بغداد يقول : " اتسعت المدينة وتمثل فيها امتزاج الناس من مختلف الألوان والأصول ، وازداد نشاط الحرف والمهن ، واتسعت أسواقها ومحلاتها ، إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها . وظهرت لديهم تنظيمات تعبر عن تماسكهم وتعاونهم ، وصار يشار إليهم ب (الأصناف) و (أصحاب المهن) و(أهل الصنايع) ، وهي تعابير تشعر بطبيعة تنظيماتهم .
وكان أهل كل صنعة يعتزون بها ، ويتعصبون لها تجاه غيرهم من فئات المجتمع ، وحتى تجاه الأصناف الأخرى . وفشت النسبة إلى الصنعة أو الحرفة جنب النسبة إلى المدينة أو القبيلة) "...
وضيف : " ولعل من أبرز مظاهر المدن ، ازدياد أهمية العامة وبروز دورها في الحياة العامة ، منذ أوائل القرن الثالث الهجري فيما بعد . وهذا يصدق بصورة خاصة على العيارين والشطار"(114) .
وإن كانت التنظيمات المهنية قد دخلت الحياة العامة ، فكذلك أصبحت الحسبة والمحتسب من أساسيات المراقبة والضبط المهني والاقتصادي " والأخلاقي" ، وازدهار المهن الحرة لم يحل دون وجود ظلال الدولة وسيفها وضريبتها ، كذلك لم يمنع الازدهار من إفقار قطاعات واسعة نتيجة تمركز الثروة ، فيما عزز ظهور تنظيمات العامة في المدن " العيارين والشطار " والتي يشير إليها المؤرخون إلى تميزها بالثورة على السلطة وأصحاب المال.
لانحاول بهذه الأسطر تلخيص وضع مرحلة ، وإنما الإشارة إلى بعض محاور الحياة في المدن ، لفتح الباب أمام السؤال الأساسي : كيف تم حصار المدينة وكيف ضربت القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير والتنوير في مراكز الخلافة التقليدية ؟
للدولة الحاكمة في الشرق ، كما للطبقة السائدة في الغرب عمر وأجل . إلا أن هذا لايعني بحال أن تكون الدولة التي تَخْلُفُها أكثر بربرية أو أن ترسم بالضرورة دورة ابن خلدون في الغلبة . فالتكوين الاجتماعي يفرض نفسه، مباشرة ،

أو بشكل غير مباشر على قدر الدول وتلعب عوامل عدة ، إيديولوجية ، اقتصادية ، عسكرية الخ دوراً في تلوين مصائرها.

كانت الدولة العربية- الإسلامية منذ بدايتها ، عسكرية الطابع . وقد خففت الحملات الخارجية باستمرار من عنف العسكرية الداخلي ، وكون الصراع السياسي غالباً عسكري – سياسي ، فقد كانت معارك الدولة مع خصومها ومعارك خصومها معها ، من الخارجين المسلحين ، ضمن المنطق السائد ، للسلطة والغلبة للإمساك بها . إنَّ توقفَ توسعِ الدولة ، وبدْءَ انحسارها عن عدة مواقع عسكرياً ، دون رفد ذلك بتخفيف للأعباء العسكرية بشرياً ومادياً ، زاد من وجود العسكرة في المجتمع وصراعاته ولم يلبث تكوين القوات الخاصة للخليفة أن ارتد على صاحبه ، حيث أصبحت تحكم القوات الخاصة للخليفة أن ارتد على صاحبه ، حيث أصبحت يحكم باسمه بدل أن يحكم بدعمها . جيش العاطلين الطفيليين هذا بحاجة إلى نفقات لم تعد الدولة المفقرة من المشاريع والكوادر والفائضة بجامعي الضرائب بقادرة عليها ، فيما نقل السلطة إلى تعبيرها البربري الواضح كجامعة للمال وفائضه ، دون أن ترد للمجتمع من المال ما يسمح للقنوات الحيوية فيه بالاستمرار على قيد الحياة .

يتجسد ذلك في المصادرات والضرائب والخناق على أصحاب المال والحرفة والصنائع . ينتقل المجتمع من حالة صراع طبقي مفتوح إلى حالة استعصاء عامة تعيش فيها الطبقات الاجتماعية السائدة والمسودة أزمة مفتوحة ، فالدولة هي الأقوى والأغبى والمبادرات التحتية محاصرة . ولا يحتاج الأمر لأكثر من جيل لتهيمن حثالات المدن التي ليس لديها ما تعمله لذا فهي انفجار احتمالات ملوثة بالعنف والتعصب .

هنا تنتصر الطائفة على الصنعة والجهل على المعرفة ويدخل المجتمع في المزاد العلني للتعصب **بمجرد** أن يتسابق الحاكم والمحكوم على فتاوى الاعتقادات والتشدد في الأحكام وأصول قواعد البتر والرجم والجلد . والطوائف ، كأية جماعة بشرية ، وللأسف ، قوة مادية.

***

القمع

لماذا سجن حنين بن اسحق ومتى مات ابن الراوندي ؟ كيف عاش جابر بن حيان ولماذا سجن وجلد بختيشوع الطبيب .. وما هو السبب الحقيقي لقتل الفيلسوف أحمد بن سهل والكاتب شيلمة ونكب البرامكة وقتل الكتّاب قمامة بن يزيد ومحمد بن أحمد النسفي وأبو يعقوب السجزلي والسهروردي الخ .

ولماذا اعتقل الحسن بن أحمد القائل بالتطور في اليمن ليموت في السجن ، وصلب في تونس اسحق بن عمران على ناصية صلب أستاذه الفزازي ؟ ؟ أين هي مؤلفات النظام وكتب المعتزلة وماذا فعل البشر بكتب عبدان وأين هي مؤلفات الإلحادية العقلانية وكتابات الفلاسفة الدهرية ؟ ومن أتلف كتب الكيمياء والفيزياء وعلوم الطبيعة ، وماذا جرى لكتابات الخوارج والغلاة ؟ كيف أحرقت مكتبات ووضعت كتب على أعنة السيوف لتمزق قبل أن تحرق وتتلف ؟ هل هو ولع أناس بالحريق ورؤية النار أم أنه التعصب الأعمى الذي يعتقد نفسه وحده على حق ، ولذا لا يمتنع عن محو آثار ما يعتبره في خانة الكفر والباطل .

وحده الأفق الواسع الواثق بنفسه وبالإنسان قادر على أن يوفر للرازي والبيروني مناقشة دوران الأرض حول الشمس ، وان يسمح للخازن وابن الهيثم باكتشاف قوانين الضوء والرؤية الأولية والضرورية لتقدم الفيزياء البصرية وللفارابي والموسيقيين دفع غنى الموسيقى الشرقية خطوات إلى الأمام . وللكيميائي امتلاك معدات مخبر يستحق التسمية ويعطي مفرداته للغات العالم أجمع(115) .

في عهد اسوّدت الأيام فيه، يتحدث ابن الأزرق في واجبات السلطان في حفظ أصول الدين، ليعدد : المقاطعة، النفي ، السجن ، القتل ، الاستتابة ، التكفير، حرمان الحقوق ،الضرب... من بين واجبات السلطان في ردع أصحاب البدع . ولضمان ذلك ، يجري التنويه إلى أن " ركون المبتدع إلى الولاة من أعظم ما يخل بهذا الحفظ "(116).

هذه الطرق الواجب القيام بها على المبتدع ، جاءت بكل صرامة وصلافة وتشدد مع انتصار السلفية على محاولات الإصلاح الديني المختلفة . وكون تجربة الانفتاح المعرفي والازدهار الثقافي قد جرت في ظل حكام متنورين أو أمراء متسامحين أو غياب سلطة مركزية قوية . أصبح التحذير من حماية الحاكم للعالم ضرورة عند " أئمة الاستبداد "، باستعارة تعبير الكوكبي (116).

لايبنى جدل التنوير على البكاء والعويل على ماكان ، وأوجاعها وشهدائها . بينما تقوم الظلامية على تصفية الآخرين أشخاصاً وأفكاراً . وتلعب لكسب الجمهور دائماً بورقة المظلومية والشهادة لتبرير نقمتها وانتقامها ممن يخالفها الرأي . من هنا ، تعرض هذه الكلمات لدور القمع في تصعيد همجية القامع وبلادة ارتدادة المقموع عموماً ، وإلغاء حالات المغامرة في الفكر والإبداع والفن والخلق الحرفي والصناعي بشكل أكثر تحديداً ، أما حالات التعذيب والقمع وأوصافها ، فليست سوى مثلاً وعبرة.

كتب الجاحظ في كتاب الحيوان : " ولم تزل الزنادقة بين مقتول ومنافق " .. تلخص هذه الجملة وضعاً عاماً عاشه كل من كان زنديقاً أو اتهم بذلك ، وكلما ضاق صدر الحاكم وفقيهه بمن لا يصفق شملت الكلمة العالم والشاعر والمغني والفيلسوف ومن عاش التقية بمعارضته .

وهذه الكلمة " الزندقة " تشكل مدخلاً ضرورياً لفهم طبيعة العلاقة بين المعرفة الحكمية بمختلف تعبيراته ، والسلطتين السياسية والدينية . فهذه الكلمة ، المرادفة إلى حد كبير ، لتعبير اتباع الشيطان في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم ، تشمل باختصار شديد ، " كل المتهمين ، حقاً أو باطلاً باللادينية ، المادية ، والإباحية "(117) .

وقد كانت أولى تباشير الكلمة أموية(118) ، ويكمن التجديد العباسي في التطور النوعي على أسلوب المواجهة للزنادقة والذي دشنه المهدي (158-169 ه) ، بإيجاد مؤسسة " صاحب الزنادقة " . نوع من الشرطة الخاصة المكلفة بتتبع أصحاب الفكر الهرطقي والحر ، ومن اجل استتابتهم ، كذلك دخلت عبارة " قمع الملحدين والزنادقة " ، خطاب التنصيب للخليفة كمهمة أساسية من مهماته .

يمكن القول أن الخليفة لم يكن يتسم بالتسامح في حق معارضيه بشكل عام ، والمحنة الحنبلية التي تبعتها المحنة المعتزلية (119) ، وملاحقات المتشيعين ، تعطي الدليل على أن ضرب الأعناق لم يكن حصراً بالهراطقة .

إلا أن تطور المعرفة والعلوم يتطلب هامشاً حراً يحمي إلى حدٍ ما مغامرات الأفراد في بحورها . فالمعرفة وإن كانت تخدم القوى ذات المصلحة في التغيير لم تكن طائفة أو جماعة مسلحة بل كانت تتمثل بأفراد بعضهم يعيش بصِلاتٍ من المعارضين . وينجم عن مؤسساتية المعرفة خضوع حظوظها لوضع السلطان ، ناهيكم عن أن اكتشافاتها تضعها باستمرار وجهاً لوجه مع كل أعداء التغيير . من هنا يشبه المعرفي **أعزل الواقع مسلح الحلم** . ولم يكن عند المعرفيين من مخارج ما عندهم اليوم ، لذا نجد أن الذين لم تطلهم يد السلطان الديني أو الدنيوي ، فلعلاقة مباشرة مع والٍ أو خليفة أو أمير ، علاقة ولاء وحماية . لذا خلّد الفارابي معه بلاط الحمدانيين ، وكتب الرازي للأمير المنصور والي الري مجلدات " المنصوري " ليخلده معه . في حين ستبقى الحقيقة والأسطورة تتجامحان في حياة جابر بن حيان . كون التخفي والمهجر خيار من لاحماية له وبتعبير ابن النديم : ينتقل في البلدان لا يستقر به بلد خوفاً من السلطان على نفسه" .

لا، لم يُقَدَّمْ جدل التنوير على طبق من فضة ، ولم يكن ثمة أدنى مقارنة بين ظروف من نافق ومن رفض النفاق ، ومن وجد حماية ، أو كان أعزلاً في صراعه . كان ثمة تفهم وتشجيع لبعض ميادين العلوم التي لاتمس مسألة الخلافة ، شرعيتها، وماليتها ، كون الشرعية لاتناقش ، وعلوم المال من صوافي الخليفة ومؤدلجيها . وصلاحيات الخليفة تزركشها هالة دينية لاتمس.

كان التجديد باستمرار يأتي من خارج السلفية والأصولية ، لذا شكل انتصار أهل السلف سداً واقعياً أمام أي تجديد ، كون المتهم في دينه لا ينجو من الاتهام في علمه .

وقد ينجو المرء ، دون أن يعني ذلك نجاة أعماله ، فمنع تداول إنجازات الآخرين واجب عند المتزمتين ، كون وجودها يضعف ويهزّل فكرة التفوق ، " واتلافها يخلص الناس من شرورها... " في عصر التنوير ، وقف من يعدد سمات العصر باعتبارها من علامات يوم القيامة ، ومنذ القرن الثاني للهجرة يأتي في كل مناسبة انفتاحٍ حضاري أو تجديد من يعلن أننا في " في مرحلة الدعاة على أبواب جهنم " وأن ما يصيب الناس من مصائب ونوائب هو لتركهم دينهم..(120) وأن التدين السائد لا يكفي للمؤمن الحق وأن في قطع الأيدي والأرجل إعلاء كلمة الله الخ الخ .

وسيبقى القمع المادي يعايش الإرهاب الفكري لتعشش الظلامية في زوايا المجتمع مادام الناس أجبن من تحديد تعريف الجاهلية ، وأجبن من خوض معركتهم مع أنفسهم المكبلة بقيود الماضي واذعانات الحاضر.

سيبقى الابتزاز قائماً ، للحاكم والمحكوم ، إلى أن يأتي جيل يقول للمشعوذ في عينه : أنت مشعوذ ، ويسمي الأحمق أحمقاً ولو كان شيخاً ، ويعتبر التعذيب والقتل بكل صنوفهما بربرية .. ويتذكر أن كرامة الإنسان ضرورة ، وليست هرطقة .

من هنا ، يعتبر إخراج الخرافة من دهاليز الذات أولى خطوات وعي الإنسان لذاته ومن أجل ذاته .

***

استنتاجات أولية

سؤال هام يفرض نفسه بعد " ألف عام " : لماذا استحقت الحضارة العربية الإسلامية هذا الاسم ، واعتبرت نهضة إنسانية عند الصديق والعدو النزيه والمُغرض ؟

للإجابة على هذا السؤال ، من الضروري العودة إلى أهم خصائص نهضة المشرق التاريخية ، والتي يمكن إنجازها بما يلي :

1- لقد تمكنت الحضارة العربية الإسلامية من تجاوز هزيمة الشعوب الأخرى أمام نفسها وأمام تاريخها ، حاملة مشعل الثقافة الإنسانية في القرون الوسطى ، منقذة جلّ ما هو خلاق في الثقافات المشرقية والغربية من الضياع .
2- كانت المعرفة الحكمية قادرة على تمثل الثقافات العربية والعالمية واستلهام خيراتها والانتقال من الحصاد المعرفي إلى الإنجاب الثقافي والعلمي .
3- خاضت رموز المعرفة معركة الفكر والثقافة والعلوم باعتبارها معركة وجود ، مستفيدة من الهوامش المتوفرة للتعبير ومن احتداد الصراع الاجتماعي – السياسي لتجعل من الكلمة طرفاً أساسياً في الحياة المعاشة وليس بمعزل عنها.
4- تنجب الحقب التاريخية الهامة عمالقتها وتغذي الجرأة المعرفية مرحلتها في كل مخاض حضاري يرفض الاستكانة أمام أعداء التقدم .

هذه الخصائص ، تطرح نفسها بقوة اليوم في العالم العربي ، حيث يبدو للعيان أن أزمة الحضارة والمنعطف الحضاري ، تشكل أهم تساؤلات القرن الحالي والقرن القادم ، الأمر الذي يجعل تحديات التنوير في سلم أوليات برنامج الخلاص .

لماذا العودة إلى التاريخ ونحن نعيش اليوم في ظروف مختلفة تماماً ؟

بكل بساطة ، لأن التاريخ هو الذاكرة الضرورية للشعوب ، ولأن الذاكرة القصيرة من بواعث نكسات المجتمعات .

إن طموحنا يرمي إلى السهام في تناول جدلي نقدي لكلمات ملّت من تكرارها الشفاه ، تتعلق مباشرة مع التاريخ وتهدف إلى محاولة فك ارتباط تقدمي مع العناصر المكبلة للتجديد والتغيير في العالم العربي . كواحد من شروط تحقيق النقلة إلى إنتاج ثقافي – نهضوي يعتبر الإنسان مركز اهتماماته .

والحديث في نهضة الأمس يستنطقنا عن نهضة اليوم ، واختلاف الظروف يحثنا على استقراء الصعوبات المعاصرة وتشريحها ، فبين الأمس واليوم تكمن حلقة أساسية من حلقات التعرف على الذات ، في حين تكمن الحلقة الثانية في علاقتنا بالنهضة الغربية والتوسع الإمبريالي الغربي الذي كان التعبير الأول الملموس لإعادة ترتيب الوضع البشري برمته . بحيث نرى الخارطة العالمية مرسومة وفق نتائج النهضة البرجوازية وما ترتب عليها في تقسيم العمل العالمي والصراع الاجتماعي الداخلي وعلاقات الهيمنة بين الأمم والشعوب.

من هنا يصعب الحديث في النهضة ، دون وضع الظروف العالمية الراهنة تحت مجهر التبصر . ويصبح من التسرع الارتباط بالماضي كحلقة انبعاث للحاضر كما كان حال رواد النهضة الغربيين الأوائل في صلتهم بفلاسفة اليونان والعرب ، دون تحديد طبيعة العلاقة مع الإنتاج الثقافي المعاصر في الغرب . فلقد كسرت الثورة التقنية في الإعلام والثقافة الحدود ، وأصبح خيارنا أوضح مع محاولة الغرب فرض نماذجه الثقافية والمعرفية في علاقة هيمنة من جهة ، ومحاولة السلفيين الانغلاق والانكفاء عن الثقافة العالمية المعاصرة وذلك بعد أن أحبطت محاولات عدة لدخول العرب والمسلمين التاريخ تتطلب قدرة عالية على

استعمال معارف العصر ، وقدرة أعلى على توظيفها في خدمة الشعوب ، الأمر الذي يتطلب إبصار تمفصلاتها وأولوياتها ، ويستحثنا التساؤل عن طبيعة العلاقة معها .

يطرح الإنتاج الواسع للثقافة بالمعرفة البشرية عموماً ، والصلة بين هذا الإنتاج وتكوين المثقفين في العالم الثالث . إن إعادة نسخ النموذج الغربي للمعرفة محلياً في المدرسة والجامعة ومراكز البحث والمجالات التطبيقية المختلفة ، يضعنا أمام تساؤل منطقي أولي . هل بالإمكان تحقق مشروع معرفي محلي في غياب رأسمالية مشابهة وتركيب اجتماعي مواز ؟ وكيف بالإمكان سلخ التراكم المعرفي الخصب لهذا النمط الاجتماعي – الاقتصادي عن سيرورة إنتاجه الأصلية ؟ أي ، كيف بالإمكان الاستفادة من اكتشافات العصر المعرفية للتسلح في معركتي مناهضة الهيمنة الإمبريالية من جهة والنهضة الحضارية القادرة على وضع حد للتردي السائد في المجتمع من جهة ثانية ..

للإجابة على هذا السؤال ، لابد لنا من تتبع واقع المؤسسات المعرفية المحلية ، استقلالها وارتهانها الداخلي والخارجي ، ومدى قدرتها على تفريغ عناصر قادرة على متابعة شرط التلقي الأولي للمعارف ، إلى مجال إنتاج معرفي مستقل منسجم مع ضرورتي الوضع التاريخي(الزمان) والوضع المجتمعي العياني (المكان).

منذ المعهد الطبي الأول في دمشق ودار المعلمين في بغداد والنويات الجامعية الأولى في المشرق العربي ومصر ، كانت الترجمة في أول هذا القرن ، مادة التكوين الأساسية للفئات المثقفة ، فيما يمكن تسميته ، بالممر الإجباري للخروج من شرنقة " انحطاط العرب والمسلمين " باستعارة تعبير أبو الحسن الندوي (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين). ولم تلبث المؤسسات الثقافية الأولى أن تعززت في حقبة الاستعمار المباشر في إطار وأنموذج المؤسسات الثقافية الغربية فيما أسس لتبعيتها منذ البدء في وفاق مع مرتكزات محلية للمعرفة (كلية الشريعة ، التاريخ العربي- الإسلامي ، دراسة الفقه في القانون الخ) .

في هذا النطاق ، اتسمت المؤسسات المحلية عموماً باستيراد المعرفة ، وتابعت بعد الاستقلال الشكلي ، إعادة إنتاج أزمتها ، كون النموذج الإنتاجي الغربي ، ببعديه الاجتماعي والاقتصادي ، كان أكثر قدرة على إغناء نفسه من النماذج المحلية المقطوعة من جذورها المجتمعية ، فيما أوجد ما يطلق عليه مسعود يونس " مؤسسات ثقافية مجمدة " أي مؤسسات " تعيش انقساماً بين حاجاتها المعلنة وحاجاتها الفعلية " هذه المؤسسات تمتاز بكونها " بالضرورة مؤسسات صراعية " والصراع فيها متعدد الجوانب والأبعاد ، فهو من جهة صراع بين القوى المعارضة لمنطق العلاقات السائدة فيها والتي تطمح للإنتاج ، والقوى المنخرطة بمنطق هذه العلاقات من موقع عجزها عن خوض معركة الإنتاج أو " من موقع مصالحها في عدم الإنتاج " ، ومن جهة ثانية ، صراع بين وطنية محلية ضبابية متأثرة بالغرب ، وواعية للدور الاستعماري لهذا الغرب نفسه ، وعالمية مجردة واثقة من حتمية تاريخية ستوصل المجتمع إلى سدة هذا الغرب ، قبل أو بعد انتصار الاشتراكية (حسب الإيديولوجية المؤثرة(.

من الصعب الحديث في هذه المرحلة ، التي نعتبرها انتقالية ، عما يطلق عليه مسعود يونس تمحور هذه الصراعات وترجمتها للصراع الاجتماعي . ففي مرحلة التكوين الأولية للمؤسسات الثقافية المحلية كان المجتمع يعيش في فك التمفصلات التقليدية بين القوى الاجتماعية فيه ويشهد نمو فئات وطبقات جديدة ارتبطت بشكل مباشر أو غير مباشر بولوج الرأسمالية ولكن ، في حقبة حرجة من تطورها .. فأكثر من ثورة وانتفاضة هزت العالم الرأسمالي ونجم عن أزماته الداخلية حربين عالميتين في مدى 30 عاماً ، أصبح الاتحاد السوفيتي فيها قوى عظمى وقطباً في ثنائية صراع جيو- سياسي عالمي جديد .

في هذه المرحلة ، كانت هناك فرصة تاريخية للطبقات الوسطى الجديدة ، بكادرها التأهيلي (المثقفون والانتلجنسيا التقنية) لفك الارتباط مع علاقة الهيمنة ، ضمن مشروع تغييري عام للمجتمع بتحالف مع قواه المنتجة الجديدة ، وإلى حد ما التاريخية ، خاصة وأن السلطة السياسية وأجهزة الدولة المحلية كانت أعجز من أن ترصد كل شاردة وواردة في الصراع الاجتماعي – السياسي ، وكذلك الأمر في صراعات المؤسسات الثقافية المحلية ، ليأتي وصول شرائح من الطبقات الوسطى إلى الحكم عبر انقلابات عسكرية في مصر وسورية والعراق ...الخ . هنا خاضت السلطة السياسية معركة تأميم مشروعية " الشغب " الاجتماعي من الإضراب العمالي إلى الإنتاج المعرفي ، " مجمدة " الصراع في المؤسسة الثقافية لصالح أيديولوجية السلطة الحاكمة ، وبالتالي تحالفت اللاانتاجية التبعية في الكادر الجامعي مع الإيديولوجية

المسلولة السائدة في وجه العنصر الإنتاجي المناهض ، في معركة حسمها العسف السلطوي وليس فقط أزمة الكوادر المنتجة في الظرف المؤسساتي الذي يستلب قدرة المنتج على امتلاك الحقل الكافي لإبداعه . وبذلك دخلت المؤسسة الثقافية في مرحلة استعصاء عامة يصعب تصور خروج منها في الظروف السلطوية التي أنجبتها .

من هنا يأتي تركيزنا على دور المهمشين المنعتقين من إسار عقد العمل وشروط المؤسسة ورقابة الحاكم ، كون الوضع الحالي للمؤسسات الثقافية والمعرفية يقوم على تصفية كل العناصر المشكوك بولائها ، في نماذج الحزب الواحد في العالم العربي .

إن أزمة المجتمعات العربية و/ أو الإسلامية اليوم تكمن في كونها تتشرنق في عالمها القديم بعد هزيمتها أمام العالم الجديد ، وليس في اكتشافها للماضي والذات الحاضرة كسلاح تسعى ، عبر تشريعها له ، إلى مواكبة المعاصرة ، وتجاوز أزمات عصرنا الحديث . وفي هذا التشرنق ، تستسلم كوادر الثقافة لقدر مرحلة مهزومة بقلبٍ خطابيٍ للوقائع . بحيث يصبح الرد على إمبريالية الهيمنة ب " إمبريالية " الإذعان وعنجهية القوة المادية بعنجهية الخطبة . في وضع كهذا تمسك الغوغائية برقاب الوعي المجتمعي وتتعزز مواقع الإيديولوجيات التعبوية على حساب النضج الاجتماعي لبديهيات الانعتاق ويصبح بإمكان الجماهير الذهاب بعيداً في مشروع ظلامي مدمر باعتبارها له ، وافياً من الدمار ...

وفي هذا الوضع ، السؤال الذي يطرح نفسه ، هل يمكن للكلمة أن تشارك في وقف التردي وخوض المعركة من أجل ولادة بشر أحرار في هذه البقعة من العالم ، وإن كان الرد بالإيجاب ، فكيف ؟

لاحاجة إلى طمأنة النفوس ، فمعركة التنوير اليوم لم تعد بسهولة معارك التنوير التي عرفتها وتعرفها البشرية ... فنحن في حقبة تشتري معارك الإمبريالية المثقف بالمال وهامش من الحرية يرضي نزواته وتطبع فيها الكتب بسرعة كافية لضياع بذرات المناهضة الفعلية في أحشاء المناهضة الاسمية ويتم فيها تزييف الوعي في مؤسسات مبررُ وجودها " الوعي " إن واحدة من أهم مشكلا ت الكلمة مشكلة استعمالها من قبل خصومها ، إن كلمات مثل الاشتراكية ، الديمقراطية ، التسيير الذاتي ، الثورة ، حقوق الإنسان ، الحرية الخ دخلت إلى اللغة العربية لتستقر في دساتير الحكم والمؤسسات الشعبية والحزبية مفرغة من أكثر معانيها اسمية بل ومن قبل أكثر خصومها شراسة ، فهل بالفعل ، كما تقول مدرسة فرانكفورت ، الأفكار الثورية النقدية غير قابلة للاحتواء ؟ عند المدرسة المذكورة ، القدرة على احتواء الفكرة من قبل خصومها تثير إشكالية وجود خلل ما في الفكرة نفسها.

ليس بالإمكان اعتبار أفكار أد ورنو ، أهم رواد هذه المدرسة غير قابلة للاحتواء ، وقد استعملت ووظفت عدة أعمال له ففي خدمة أغراض بعيدة كل البعد عن غرض صاحبها ! فمنذ اللحظة التي تخرج فيها الكلمات من ملفات كاتبها إلى الناس ، لن يعود بوسعه أن يحدد من يقرأ ومن لا يقرأ ، من يسمح ومن يمنع ... ثمة بالتأكيد أفكار يصعب أن توظف وتحتوى في زمان ومكان محددين ، ومن هنا يصعب اعتبار الطابع النقدي والجذري للأفكار مسألة مجردة.

لنأخذ مثالين على ذلك :

المثل الأول : فكرة الطبائع والأركان وطب الأمزجة : هذه الفكرة لعبت في القرن التاسع الميلادي دوراً كبيراً في بلورة أكثر من تفسير دنيوي لأزلية العالم وتفسير وجوده ، ثم لم تلبث بعد قرنين أن دخلت مع الوقت السلحفاتي إلى الخطاب الديني مستوردة بردائه ومفرغة من أي مضمون دهري .

المثل الثاني : لو أخذنا فكرة الشك عند المعري والقرامطة ، نجد أن الزمن لم يدخلها إلى الخطاب الديني الإسلامي كونها تجابه ركناً من أركانه .

التحديد العياني للإشكاليات المطروحة ، زمانيتها ومكانيتها ، تقصّي الحقيقة والوضوح ورفض أية محرمات أمام الخطاب النقدي ، شروط أساسية أمام الخطاب النقدي ، شروط أساسية لخوض معركة التنوير . هل هذه الكلمات ، قابلة للاستعمال من قبل كاتب تلفيقي استعراضي ؟ نعم ، وعلى الأقل في حالة واحدة . وهي أن يكون القارئ غائباً ، منفعلاً ومستلباً ، ففي غياب التفاعل النقدي والاستلهامي والاستنباطي مع النصوص يقرّ المجتمع سلفاً بهزيمته بشّل ملكة التمييز والنقد عنده . هنا يصبح اعتبار أو ازدراء الآخر قضية مزاجية للمترف ومسألة إيديولوجية عقيدية للمتأزم .

لتحجيم هذه الثغرة ، وفي معركة إعادة الثقة بالتقدم ، أي بالإنسان كمشروع انعتاقي. تناجي الكلمة مصداقيتها عند قائلها .. في الممارسة .
إن هذا المبدأ القديم جداً ، مازال يشكل موضوعاً من موضوعات التنوير اليوم ، رغم معرفة البشر المبكرة بأهميته . فإن تركنا آثار البشرية ما قبل الميلاد وما حول عالم العرب ، نجد القرآن صارماً في ثنائية القول والعمل في أكثر من موضع (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون – الصف61-).
كان العمل عند الخوارج شاهد الرأي وعند الجاحظ ترسانة الكلمة ، وقد رفض أبو حيان التوحيدي (م 400 ه – 1010 م) إقامة حواجز بين القول والعمل قائلاً في " الإشارات الإلهية " :" ليس بين العلم والعمل سور . وإن كان سور فليس من حديد ، وإن كان من حديد ، فالحديد أيضاً يعالج بما يلين به ويستجيب له " .
كذلك كان موقف ابن عربي (م 638 ه – 1240 م) القائل : " الأدب إذا لم يجمع بين العلم والعمل لا يعول عليه " .
إن الكلمة بمعناها العميق ، كإحدى عتلات التكوين الإنساني تجد مصداقيتها المادية في مصداقيتها السلوكية . هذه المصداقية التي يطالب بها الناس باعتبارها أول اختبار للكلمة لايمكن التعامل معها بإطار صوفي ، وإنما بشكل **جدلي نقدي** .. وهذا هو المكتسب التقدمي لمفهوم غاية في القدم . وتكمن أهمية هذه النقطة في كون طموح التنوير لايجد أية مصداقية عبر قنوات السلطات السائدة كونها ، حتى اللحظة ، كانت طرفاً أساسياً في اجهاضاتها من جهة ' وكون الطلاق بين المجتمع والدولة قد بلغ شأواً متقدماً .
في هذه الحالة نجد النموذج الأسوأ للمثقف المحلي ، وتستعاد أوليات وبديهيات ما قبل المجتمع المشهدي " الكلمة في الحياة وليس على الورق وحسب " ... الحياة ، بمعنى الموقف والانسجام معه ، الحياة بمعنى دورها في عملية تحطيم الجهل والخرافة المقدسة ، في إنجاب محاسبين لاأتباع ، والحياة بمعنى طرح السؤال على صاحب الكلمة : قل لي كيف تعيش وكيف تمارس وهل هذا بانسجام مع ما تكتب أم كل في وادٍ.
يعتبر العديد من الكتّاب هذه القضية مسألة خاصة وحياة خاصة مفصولة عن الحياة العامة (بحدود مفصلة وفق الطلب) آخذين عن الغرب مأثورة نجومه :
" لاتطلب أبداً إلى المثقف ورجل السياسة من أين جاءت النقود " .
ويهمس البعض : " أننا نخدع الحاكم الفلاني ونوظف المال لقضايانا "
وماهي قضاياهم ؟؟
ببساطة المثل الشعبي يقال : " أطعم الفم تستحي العين ، وفي قول آخر : يستحي القلم " .
المسألة الثانية الضرورية في الوضع الراهن هي في البعد المادي للتنوير.. فالنقلات الحضارية ليست رهناً بالإنتاج الثقافي بل وبالنهضة المادية والعلمية القادرة على ترجمة طموحات الشعوب في الخروج من أزماتها ، والثورة العلمية في الغرب من مقومات تفوقه وهيمنته الأساسية إن لم نقل الأولى . إن حاجة الشعوب إلى الشعر والفن والأدب لاتغني عن ضرورة خوض معركة الإنتاج المادي القادر على جعل الأدب يقرأ والموسيقى تسمع ، أي على توفير مقومات الحياة الأساسية والتي لم تعد تنحصر بالصناعة الهزيلة الموجودة والزراعة المحاصرة وسكن الصفيح ، لابد من زرع بذور الإنتاج العلمي والمادي في المجتمع بكل الوسائل لتتعدد فرص خلق الشتلات المحلية القادرة على العطاء والقابلة لمبدأ البذل .. إن طباعة كتاب في الغرب تدر على المثقف العربي وارداً كبيراً والعمل في مؤسساته العلمية يوفر له رغيد العيش ، فهل الحرية وحدها وراء هجرة العقول أم البحث أيضاً عن خلاص فردي ؟ ؟ وإذا ما اضطر القمع الكوادر على الابتعاد عن بلدانها ، أليس بإمكانها أن تواصل وجودها بتوجيه عطائها ومعارفها إلى هذه البلدان وشعوبها وإن كانت بهذا تخسر جزءاً من ترفها ؟
وفي ظروف روسيا ومرحلته ، ربط لينين الشيوعية بالمجالس (السوفييتيات) وكهربة البلاد أما العالم العربي اليوم فهو في أزمة حضارية شاملة يكونُ الإنسانُ بتجاوزها ... وإلا يراوح بين حاكم يختصر قضيته في " طابا" (القطاع المصري المحتل) وقطاعات توهم نفسها بالغيبيات ... وفي الحالتين تعيق للأزمة لا حل لها .
من الضروري في وضع كهذا ، وضع الإنسان معياراً أساسياً للتنوير . والإنسان في حاجات الإنسان الأساسية ، المادية والحضارية ، في وجود يقوم من أجل الإنسان وليس على حسابه ، الأمر الذي يستدعي

معركة تخاض من أجل الحياة كقيمة ، من أجل اللقمة كضرورة ومن أجل الحرية كقضية وجود . فقط ، عندما يفقد الإنسان الأمل في وجود يوفر أدنى متطلبات كرامته ، يصبح الموت أغلى من الحياة وتصبح ألطف أشكال الموت تلك التي تعد بحياة أخرى .
وليس قدر الإنسان العربي أن يعد الشهداء ويناجي الموت من أجل الموت ، فهو ككل البشر قادر على الحياة وعلى إعطاء الحياة .

***

(1)- سلامة موسى، ماهي النهضة ، طبعة مكتبة المعارف ، بيروت، 1962 ص 10-11 .
(2)- نفس المصدر ، ص 21 .
(3)- Kant, Réponce à la question
(4)
(5) انظر : هيثم مناع ، علقم ، منشورات النقطة . باريس 1984 .
(6)
(7)
(8) انظر : أحمد الشطي ، العرب والطب (ص 51 – 56) . وزارة الثقافة ، دمشق ، 1970 .
(9) انظر : الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية . في أطروحة تقدمت بها للمعهد العالي للعلوم الاجتماعية : الإسلام والمرض (1983) – بالفرنسية .
(10) يوحنا بن ماسويه (مات 243 ه – 857 م) طبيب مبدع وكاتب ، ترجمت أهم أعماله للاتينية ، كان معروفاً بهرطقته ونوادره على رجال الدين ، صدر له في جنيف كتاب النوادر الطبية Aphorismi بالعربية واللاتينية والفرنسية (1980) .
(11) برز في هذه الحقبة عشرات المترجمين كان من أهمهم الحجاج بن مطر وابن البطريق ، وبنو شاكر وقسطا بن لوقا وابن ناعمة ويحيي بن عدي وحبيش وابن المقفع وآل نونجت (انظرالفهرست ص 339 وما بعدها) . وقد أسهم حنين بن اسحق في الترجمة والتدقيق والمراجعة معززاً مع ابنه اسحق ، مفهوم وضرورة الدقة في الترجمة (ما عرف بالإصلاح) . وحنين من عرب الحيرة ، ومن أوائل الأطباء المهتمين بطب العيون في عصره .
(12) ابن حزم ، الرد على الكندي الفيلسوف ، القاهرة 1960 ، ص 189 .
(13) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، 1974 ، ص 110 .
(14) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، 1978 ، ص 339 .
(15) السبكي ، طبقات الشافعية ، القاهرة ، 1964 ، ج1 ص 297 .
(16) انظر: هيثم مناع ، توتاليتارية ، النقطة ، العدد4 ، 1983/12/5 باريس .
(17) عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين دار العلم للملايين ، بيروت ،1973 ، ج2 ص 122 .
(18) مخطوط المكتبة الوطنية في باريس رقم 5889 ، ورقة 61 (المنتخبات) .
(19) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، أطلس ودمشق ، مجلد1 ص84 .
(20) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، القاهرة ، 1933 .
(21) إخوان الصفا . رسائل إخوان الصفا . صادر ، بيروت ، 1957 ، ج2 ، ص382 .

(22) الشهرستاني ، الملل والنحل ، بيروت ، 1975 ، طبعة ثانية ،ج2 ، ص60 . من المعروف أن ابن الراوندي نسب العديد من آرائه للبراهمة .
(23) انظر في هذا الصدد : الطب الروحاني ، في : الرازي ، رسائل فلسفية ، الآفاق الجديدة ، بيروت ، طبعة ثالثة ، 1979 .
(24) تبدو لنا المقارنة بين المنطق الرمزي في الصين القديمة وهذا لمنطق في حضارات البحر المتوسط مهمة في تفكيك البناء الأسطوري للعقائد ، فالواحد الصيني المتمثل في الطاقة (كي) هو أساس كل شيء في حين يمثل اليانغ : الوضوح والحرارة والخفة والرجولية والين : الظلام والبرودة والأنوثة الخ . وفي حين تقوم الظواهر على رباعية الأشياء في الثقافات المتوسطية ، يعتمد لهذه الظواهر في الفلسفة الصينية المنطق الخماسي . المهم هو استعمال الرمز كواسطة أو عتلة في الصراع الفكري والعقائدي في المجتمعات القديمة .
(25) أد ورنو وهوركهايمر ، مذكور ، ص 26 .
(27) الإسلام والمرض ، مذكور ، الطبائع والأركان و ص 197 وما بعدها.
(28) ابن المرتضى ، كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، الفكر ’، بيروت ، 1979 ، ص 100 .
(29) نشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة في : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ، 1950 . النص اللاتيني مع ترجمة بالعربية .
(30) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، 1964 ، ج1 ، ص 31 .
(31) الملطي ، التنبيه والرد على الأهواء والبدع ، بغداد ، بيروت ، 1980 ، ص 91-92 .
(32) جابر بن حيان ، رسائل جابر بن حيان . نصوص اختارها كراوس ،القاهرة ، 1935 ص 199- 200 .
(33) انظر الملف الصادر في هذا الموضوع (الدواء والعالم الثالث) :
Frères des hommes : Médicaments , la foire aux affaires, Mars 1986.
(34) انظر : آدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام ، الكتاب العربي ، بيروت ، 1967 (ترجمة أبو ريدة) ج2 ، ص 205 .
(35) يوحنا بن ماسويه ، الندوة الطبية ، مذكور ، ص 116 ، 220 .
(36) الرازي ، كتاب المرشد أو الفصول ، عدد خاص من مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد السابع/ج1 ، 1961 ، يوجد ترجمة فرنسية للنص ، للعربي موبشير .
(37) لا يتسع المجال هنا لذكر خصائص ومزايا " الطب العربي " ، وبشكل خاص العلاقة بين الطبيب والمعالج . وقد تم التطرق بشكل أكثر تفصيلاً لهذا في " الطب الطبيعي العربي " (دراسة بالفرنسية) .
(38) F- L. MUELLER . Histoire de la psychologie . Payor, Paris , 1960 , P. 8.
(39) الإسلام والمرض ، مذكور فقرة أمراض النفس . ص209 وما بعدها . الطب النفسي والنفسي – الجسمي عند العرب ، محاضرة في مستشفى نويبي سورمارن ، 23 آذار (مارس) 1985 .
(40) ابن حزم ، الفصل ، مذكور ، ص 147 – 148 .
(41) الرازي ، رسائل فلسفية ، مذكور ، ص 20 - 33 .
(42) نقل كراوس رد الداعية الإسماعيلي الكرماني على الرازي في هامش الطب الروحاني ، في " رسائل فلسفية " .
(43) الفارابي ، رسالة في العلم الإلهي ، نشرها جورج قنواتي ، الاستشهادات من ص : 183 ، 184 ، 187 ، 190 ، 198 . انظر
G.ANAWATI , Etudes de Philosophie musulmane , Paris , 1974
(44) يوحنا بن ماسويه ، النوادر الطبية ، مذكور ، ص 126 ، 144 ز
(45) سلمان قطاية و علي بن رضوان و بيروت ، 1983 ، ص 76 ز
(46) ابن الجزار ، زاد المسافر و مخطوطات باريس 2884 ، ورقة 29 .

(47) تنسب هذه الجملة للرازي في الشذرات الباقية من " مخاريق الأنبياء " ، انظر عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، طبعة دون ناشر أو تاريخ ، ص 219 . صدرت طبعة ثانية في بيروت عن المؤسسة العربية

(48) ليس الخوارزمي وشجاع وابن البغدادي وسهل الدين وعمر الخيام وجعفر الخازن وابن الهيثم إلا أشهر هذه الأسماء . انظر أخبار علماء الهندسة والحساب والجبر والموسيقى في الفهرست (ص 371 وما بعدها) كذلك مادة الجبر والمقابلة في الموسوعة الإسلامية . وأبو كامل شجاع من علماء مصر ، وكان حسب تعبير ابن النديم : " فاضلاً حاسباً عالماً " (ص 392) .

(49) إن التشدد الديني الذي فرضه وتظاهر به المتوكل ،لم يكن ينسجم مع حياة اللهو والتبذير والنهب للرعية والقمع الذي كان يعيش فيه ونظامه . وشعرة وبعرة من بهلوانات الخليفة وغلمانه .

(50) انظر : الشطي ، العرب والطب ، مذكور و ص128 ، 129 .

(51) لم يكن ابن مسكويه استثناءاً في عصره ، فقد طرحت تصورات متعددة للتطور في التاريخ العربي الإسلامي وصلنا بعضها كاستشهادات وقليلها ، بنصه . وكان المعري القائل (سقط الزند) :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

من المتبنيين لهذه الآراء ، كذلك البيروني والرازي ، الخ . ومن أهم ما وصلنا ، رسالة ابن طفيل (حي بن يقظان) كمحاولة لتصور جديد للحياة ، وقد نقل ابن خلدون في مقدمته النص الكامل لرسالة عالم الكيمياء العربي المغربي أبي بكر بن بشرون في علم الكيمياء التي تطرح التطور باسم : الاستحالات ، انظر نص الرسالة في مقدمة ابن خلدون ص 505- 513 .

(52) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، ج1 ، ص 184- 185 .

(53) ابن حزم ، الرد على الكندي ، مذكور ، ص 189 – 190 .

(54) جابر بن حيان ، رسائل ، مذكور ، ص 101 .

(55) انظر : عبد الحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد ، ص 211 .

(56) من شذرات " الزمرد " لابن الراوندي ، نشرها كروس في مقالة له في مجلة الدراسات الشرقية ، وأعاد نشرها مترجمة بدوي في تاريخ الإلحاد . ص 101 – 102 .

(57) التوحيدي ومسكويه ، الهوامل والشوامل . القاهرة 1951 ، ص 212 .يعتبر ابن الجوزي أبا حيان واحداً من ثلاثة هم ملاحدة الإسلام (التوحيدي ، المعري ، ابن الراوندي) ويعتبر خطورته من أسلوبه الخاص . والتوحيدي من أبرع أدباء العربية في فن التلاعب اللغوي لإيصال ما يريد وفكفكة المحرمات . وقد احترف مهنة الوراقة التي بذاكرته الحادة أعطته ذخيرة ثقافية هائلة . وليوسف محمد علي مقالة تطرح جانياً جديداً من شخصيته (أبو حيان التوحيدي ، هل انتحر ؟ في آفاق عربية ، عدد 4 ، 1979) .

(58) المعري ، رسالة الغفران ، ص 303 ز الماقط : أجير الكري . المين : الكذب وابن الأدكن من أسرة يهودية ، عاصر خلافة عمر بن الخطاب ، وهو ممن نقدوا الدين شعراً .

(59) بابايوانو ، مذكور ، ص 20 ، 21 .

(60) للقيرواني في رسالته إلى سليمان بن الحسن، انظر البغدادي ، الفرق بين الفرق . وبيان الفرقة الناجية منهم ، آفاق الجديدة ، بيروت ، ط 3 ، 1978 ، ص 280 .

(61) رسالة الغفران ، ص 287 .

(62) النضر بن الحارث : طبيب عربي من مكة ، تؤكد كتب الأنساب نسبته إلى قريش . عرف بسعة اطلاعه وعدائه للإسلام والنبوة . لم يصلنا شيء للنضر نفسه ، إلا أن الآيات القرآنية التي ترد عليه (ثمانية آيات حسب ابن هشام في السيرة) توضح إلى حدٍ ما موقفه فيما تلخصه الآيات : " ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين " (النحل 103) ، " قال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون – فقد جاؤوا ظلماً وزوراً وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه " (الفرقان : 4-5). شارك النضر في معركة بدر إلى جانب قريش ووقع في الأسر . وقد أمر محمد بقتله في الأسر ونفذ ذلك علي بن أبي طالب . وليس بالإمكان اعتبار الخليفة الأموي الوليد بن يزيد تمثيلاً لتيار بقدر ما كان حالة خاصة . لم يقم هذا الشاعر المجوني الرقيق في السلطة سوى 14 شهراً انتهت بقتله لهرطقته في 126 ه .

(63) باستثناء ما نقله يحيي بن عدي في رده على دراسة الوراق " نقض أصول اعتقاد النصارى " وجمل تنسب إليه في كتب الملل والنحل لم يصلنا عمل كامل واحد لأبي عيسى الوراق ، الرمز الذي حقق النقلة من الزندقة إلى الإلحاد في مناظرات عصره . نشأ الوراق معتزلياً ، وكانت ثقافته في الأديان واسعة ، ونجد في فهارس الكتب له: كتاب المقالات ، المجالس ، الرد على المجوس .. الخ . يوصف بالمفكر الحر . اتهم بالزندقة ونفي إلى الأهواز يرجح لسنة وفاته (247 ه – 861 م) ويعتبر أستاذ ابن الراوندي الذي نفي أيضاً للأهواز . من أهم ما كتب عنه :

C.COLPE,Anpassung des manichaismus anden Islam= (Abu Isa aI-Warraq)) in:ZDMG,109,1959,82-91

أما ابن الراوندي (أو الريوندي)فرمز الإلحاد في القرن الثالث للهجرة ،نشأ معتزلياً ، ثم تأثر بالغلاة وبعد خاض صراعه مع الأديان والفرق . نسب أهم آرائه للبراهمة ولم يصلنا من كتاباته إلا القليل المتقطع من ردود الإسلاميين عليه (انظر الفهرست لابن النديم ، التكملة ، ص 5) . يقول فيه أبو القاسم البلخي : " من أهل مرو الروذ ولم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله " ويصفه أبو حيان التوحيدي بالقول : " ابن الراوندي متكلم بارع وجهبذ ناقد وبحاث ونظّار وصبور " (البصائر والذخائر،ص217).

نشر ريتر H.Ritter مقتطفات من كتابه الدامغ (أعاد نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه من تاريخ الإلحاد في الإسلام) .

(64) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مجلد 3 (1) ص 134 .

(65) P.KRAUS,JABIR IBN HAYYAN, contribution àl'histoire des idées Scientifiques dans I'Islam , Les belles Lettres, Paris, 1986,P.21.

(65) نجد في مفاتيح العلوم " للخوارزمي فصلاً خاصاً بالكيمياء ، يشمل إضافة إلى التعريف، آلات تذويب وسبك،الكور، البوطق ، الماشق ، الراط ، الزق . وآلات التدبير : القرع والانبيق ، الآثال (أمة زجاجية) ، الزق ، القابلة ، الطابستان ، كماتوز (كانون نافخ) ، الدرج . وبعد تناول أسماء الجواهر والعقاقير والأدوية المستعملة في الفصل الثاني ، يحوي الفصل الثالث والمعنون (تدبيرات هذه الأشياء ومعالجتها) على أهم العمليات الكيميائية التي عرفها العرب وهي التقطير ، التصعيد ، الترجيم (نوع من التصعيد) ، التحليل ، التشويه (تسقى العقاقير ماء) ، التشميع (تليين المواد) ، التصدئة، التكليس (أن يصير كالدقيق)، التصويل (الترسيب في الرطوبة) ،الالغام ،سحق الجسد وحفظه مع الزئبق، طين الحكمة ، السرجين وملح الإكسير . (انظر طبعة فان فلوتن ، ليدن ، 1895 ، ومقالة زاهدة إبراهيم : تصنيف العلوم عند العرب ، آفاق عربية ، العدد 2 ، 1979) .

(66) كتاب الأسرار Liber secretorum Butacaris مخطوط باللاتينية في المكتبة الوطنية في باريس رقم 6514 ، وكتاب " المدخل التعليمي " مخطوط بالعربية في مكتبة لامبور وقد نشره ستابلتون وحسين في 1929 .

(67) H.E. STAPLEON and H. HUSAIN, Chemistry in Iraq and Persia in the tenth century. Mem. Asiat .Soc. Bengal , Vol . V111, N°6,Calcutta 1929

(68) انظر : كراوس ، جابر بن حيان (بالفرنسية ، مذكور) ص X1 ، 187 وما بعدها ومادة : جابر بن حيان في " الموسوعة الإسلامية " .

(69) ابن النديم ، الفهرست ، ص 494 – 504 .

(70) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 527 .

(71) نفس المصدر ، ص 529 .

(72) المعزّم : هو الساحر القائل بأن سلطته على الأرواح والجن مستمدة من الله وليس من الشيطان . ويسمى في الأدبيات الإسلامية " المعزّم العامل بالطريقة المحمودة " ، وهو لم ينج من هجوم البعض وإن كان مقبولاً بشكل عام . ويعمل دون حوادث منع تذكر . وامعزم هو حصيلة أسلمة شعائر السحرة بإدخال آيات قرآنية وأدعية ، ويذكر ابن النديم أن أول المسلمين الذين مارسوا السحر المحمود كان ابن هلال ويصفه بأن له أفعالاً عجيبة وأعمالاً حسنة (الفهرست ص 431) . ومن المعزمين المديري وعقبة الأذرعي وابن الإمام . وقد دافع إخوان الصفا عن هذه الطريقة ، ويذكر أن أدوات المعزمين والسحرة واحدة (خواتيم ، عزائم ، رقى ، صنادل ، حزاب ، دخن الخ) استمر المعزم أو من على نسقه إلى يومنا بأسماء مختلفة (كالشيخة الدمشقية أو المرابط في أفريقيا Marabout) .

(73) انظر ، الإسلام والمرض ، مذكور ، ص 135 وما بعدها .

(74) عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ،1978 ، ص5 .

(75) سعيد حوى ، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين ، ط3 ، 1980 ، ص 9 .

(76) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مجلد 2 ، ص 763 ، 764 ، 765 .

(77) منذ ابن المقفع دخل الخطاب السياسي العربية وكان كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المنسوب لأرسطو قد ترجم من قبل يحيي بن البطريق مبكراً أيضاً . إلا أنه وللأسف ، فقدت وضيعت أهم كتب السياسة في فترة الازدهار كمؤلفات أحمد بن سهل ، " وكتاب السياسة " عند القرامطة مثلاً . ووصلتنا ترجمة يحيي بن البطريق والسياسة المدنية للفارابي كذلك آراء أهل المدينة الفاضلة . والكتابات المتأخرة للماوردي والطرطوشي وعبد السلام الخ .

(78) الشهرستاني ، الملل والنحل ، وهي منسوبة ، كالعديد من آراء ابن الراوندي إلى البراهمة ، وكما نعلم اليوم في تاريخ دراسة الأديان ، ليست هذه إلا وسيلة استعملها ابن الراوندي لتمرير أفكاره كاستعمال الرازي للصابئة .

(79) نفس المصدر ، يتجنب الشهرستاني في كتابه ذكر اسم الرازي في أي مكان وينقل مناظرة وعبارات تذكرنا بكتاباته ، ومن هنا أسمينا ، كما فعل غيرنا من قبل هذه المقاطع ، بالصابئات الرازية .

(80) ابن النديم ، الفهرست ، ص 479 .

(81) ابن سنا وابن العديم ، تاريخ أخبار القرامطة ، تحقيق زكار ، الأمانة والرسالة ، بيروت،1971ص98-99.

(82) يشكل نقد مظاهر الغنى واحداً من أدبيات معظم التيارات دينية وغير دينية كل منهما يستعمله على غاربه ، ويوقفه عند حدوده (الإحسان ، الصدقة ، أو التغيير الشامل ...) فنجد القاضي الأشعري عبد الوهاب ينتقد الحالة الطبقية في بغداد بالقول :

بغداد دار لأهل المال واسعة ... وللصعاليك درا الضنك والضيق
أصبحت فيهم مضاعاً بين أظهرهم ... كأنني مصحف في بيت زنديق

وبالمقابل يقول أبو الحسن الإفريقي :

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل ... وترزق مجنوناً وترزق أحمقاً
فلا ذنب يارب السماء على امرئ ... رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا

الخيام في رباعياته يصب في هذا الاتجاه أما العيارين والشطار فقد تركوا أدباً غنياً في نقد البؤس المادي والدعوة للعدالة . ونجد فكرة التضامن عامة كرد على الغنى والبذخ عند الخوارج وأوائل الشيعة والغلاة والقرامطة ، كذلك بين أصحاب الفريق الواحد ، التقليد الذي انزرع في الأدب والشعر من ما قبل الإسلام ، عند الصعاليك بشكل خاص . ويتكرر صدى بشر بن المغيرة القائل:

وكلهم قد نال شبعاً لبطنه ... وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه

يتكرر هذا الصدى في أبيات العيارين والشطار وفي شعر الحسن الأعصم القرمطي :

ولا أبيت بطين البطن من شبع ... ولي رفيق خميص البطن مجهود
ولا تسامت بي الدنيا إلى طمع ... يوماً ولا غرني فيها المواعيد

ونلاحظ في رسائل إخوان الصفا أ ن قبولهم فكرة التفاوت مترافقة بنقد الوضع السائد ومع الدعوة للعدالة وإعلانهم عن التقشف في القوت والملبس تسامياً عن المال (الرسائل ج 2 ص 357) ونورد من نقدهم القول :
" أما تجارتكم ورؤسائكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم ، فلا فخر لكم ولا لهم إذ كانوا هم أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء والفقراء الضعفاء " ..." أما تجارتكم فيجمعون من حرام وحلال ويبنون الدكاكين والخانات ويملؤونها من الأمتعة ويحتكرونها ويضنون بها على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم ، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة ، إما في حرمة أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق وما شاكل ذلك " ... (ج 2 ص 358)
" أما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا ، وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم " ... " أما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهى وأظلم وأبطر وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة ... قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامى ومال الوقف وصالح عدو له بشيء من السحت والبراطيل فقبل منهم الرشوة ، ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور وترك الأمانات والودائع " (ج2/ ص 360 – 361) ..
أطلنا الاستشهاد لأخذ فكرة عن نقد إخوان الصفا لمحيطهم .
(83) W. Reich, La psychologie de masse du fascisme, Payot, 1972, P. 94 .
(84) ابن النديم ، الفهرست ، ص 436 .
(85) حسين أحمد البراقي ، تاريخ الكوفة ، النجف ، 1960 ، ط2 ، ص 263 .
(86)أبو فرج الأصفهاني ، الأغاني ، الشعب ، 1970 ، ج 13 ، ص 4798 .
(87) طه حسين ، حديث الأربعاء ، المعارف بمصر ، ج2 ، ص 206 .
(88) الجاحظ ، الحيوان ، ج4 ، ص 447 – 448 .
(89) الأصفهاني ، الأغاني ، ج 13 ، ص 4791 . حسب الأصفهاني والجاحظ كان فيهم حماد عجرد وحماد الراوية وحماد بن الزبرقان ويونس بن أبي فروة وعلي بن الخليل ويزيد بن الفيض وعبادة وجميل بن محفوظ وقاسم ومطيع ووالبة بن الحباب وأبان بن عبد الحميد وعمارة بن حمزة ويحيي بن زياد ومطيع بن إياس الخ .
(90) يورد بو علي ياسين له رأيه في أنه " لم يكتشف أن المرأة تلقى لذة في الجماع أو يمكن أن تلقاها إلا في القرن التاسع عشر من قبل دعاة التنوير والفردانية الرومانتيكية " (بو علي ياسين ، الثالوث المحرم ، الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 1978 ، ص 26) .
(91) هيثم مناع ، المرأة في التاريخ العربي - الإسلامي ، النقطة ، باريس ، ص 9 .
(92) ابن سينا ، القانون في الطب ، المثنى ، بغداد ، ج 2 ص 549 – 550 .
(93) مطلع قصيدة تقول :

ألا يا ذوات السحق في الغرب والشرق
أفقن فإن النيك أشهى من السحق
أفقن فإن الخبز بآدم يشتهى
وليس يسوغ الخبز بالخبز في الحلق
أراكنّ ترقعن الخروق بمثلها
وأي لبيب يرقع الخرق بالخرق
وهل يصلح المهراس إلا بعوده
إذا احتيج منه ذات يوم إلى الدّق

(94) الأمر الذي لايعني مطلقاً ، لا قمعية العلاقات الجنسية ، وبشكل خاص تجاه الصبيان الذين لم يَخْبروا اللواط . يمكن ربط الإسراف الجنسي بقضية الممنوع والمباح كونه لم يكن ثمة فارق في الدعوة إلى النكاح عند الإسلاميين والجنس عند اللادينيين . فبين دعوة كتب النكاح الأرثوذكسية ونداء الأرذي في " حكاية أبي القاسم البغدادي " ص(18) يكمن الفرق في ممارسة الجنس مع مَنْ ؟ إن المسلم الذي يفهر بالحلال (يبدأ ممارسة الجنس مع امرأة ثم ينزل في غيرها) يجد في كتب النكاح وعلم النكاح الإسلامية طرقاً متنوعة لذلك . في حين صنعت الرواية الشعبية والمكتوبة شخصيات إباحية لم تمتنع عن أي شكل من أشكال الجنس (السحاق ، اللواط

، العادة السرية ، الجنس الجماعي ، السفاح الخ) فعندما يكتب أبو فرج الأصفهاني : " دخل صديق لمطيع بن إياس ، فرأى غلاماً تحته ينيكه ، وفوق مطيع غلام له يفعل كذلك ، فهو كأنه في تخت ، فقال له : ما هذا يا أبا سلمى ؟ قال: هذه اللذة مضاعفة " (ج13 ، ص 4841)9 تدخل في الرواية كل قواعد الشك فيها ، إلا واحدة ، وهي أن روايات كهذه ممكنة التحقق ، وهذا ما يهمنا في استشفاف روح الحقبة .

(95) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص 381 – 182 .

(96) انظر : - آدم متز ، الحضارة الإسلامية ، الكتاب العربي ، بيروت ،ج2 ، ص157 وما بعدها .
- فرج فودة ، الحقبة الغائبة ، الفكر ، القاهرة ، 1986 ، ص 109 وما بعدها .

(97) رسائل إخوان الصفا ، دار صادر ، بيروت ، 1957 ، ج3 ، ص 277 .

(98) أبو بكر الرازي . رسائل فلسفية ' بيروت ، 1979، ص 102 .

(99) نفس المصدر ، ص 76 .

(100) الإسلام والمرض ، التقاطع بين المعرفة الحكمية والمعارضة السياسية – الاجتماعية الراديكالية ، ص 157 وما بعدها، وانظر في الجنس عند العرب : صلاح الدين المنجد .الحياة الجنسية عند العرب ، بيروت ،1958 و " الجنس عند العرب " منشورات الجمل ، ألمانيا ، 1986 .

(101) المقدسي ، في البدء والتاريخ ، ج4 ، ص 24 .

(102) Aristote, Ethique à Nicomaque ,11786 , 8-22

(103) Aristote, Ethique à Nicomaque ,11786 , 8-22

(104) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، مذكرو ، ص 103 .

(105) ابن صاعد ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مخطوط باريس 5939 ، ورقة 51 وعند ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء ، ص 125) .

(106) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مذكور ' ج 1، ص 219 .

(107) ارتبطت الهرطقة في أوربة لعهد بالتراجم القادمة من العربية ، وكانت الأفيرويسم (الابن رشدية) صنواً للإلحاد.

(108) انظر زيغريد هونكة شمس العرب تسطع على الغرب ، أو الترجمة الفرنسية للكتاب ص 62 . الأصل :
Sigrid Hunke , Allahs Sonne uber dem Abendland, Unser Arabisches Erbe,Stuttgart, 1960 .

(109) يتطرق العربي موبشير لهذه المسألة بعد كراوس في ترجمته للمرشد:
Razi, Guide du médecin homade, traduit et présenté par El- Arbi Moubachir, Sindbad, Paris 1980 , p.148 .

(110) أبو العلاء المعري ، سقط الزند ، صادر- بيروت ، 1963 ، ص 7 ، قصيدة : ضجعة الموت رقدة.

(111) نفس المصدر ، قصيدة : ألا في سبيل المجد ، ص 193 .

(112) التوحيدي ، البصائر والذخائر ، ج1 ، ص 162 .

(113) ابن شاكر ، فوات الوفيات ، ج1/ ص 227 .

(114) الدوري ، مقدمة في التاريخ ، مذكور ، ص 67 .

(115) الدوري ، مقدمة في التاريخ ، ص 17 ، 68 .

(116) تورد زيغريد هونكه قائمة بالكلمات الكيميائية من أصل عربي ، في الترجمة الفرنسية ، ص 200.

(117) ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق النشار ، بغداد ، 1987 ، ج2 ، ص 131 .

(118) لنا عودة لهذه المسألة في الدراسة القادمة . إسهام في نقد الظلامية .

(119) A.Sfaxi ,sur le rationalisme radical dans la pensée Arabo-Islamique, Sou àl ,p.61.

(220) انظر : الإسلام والمرض ، مذكور ، ص 139 وما بعدها .

(221) إشارة إلى محنة الحنابلة والمتزمتين في عهد الخلفاء المعتزلة ، وارتداد الأمر على المعتزلة منذ المتوكل

(222) كتب أحد الإسلاميين (أبو قرين) في مجلة " رسالة الجهاد " حول تقديس التراث ، كان هذا " من أسباب

العقم العقلي والجمود الفكري الذي ساد العصور الوسطى ، اذ صارت كتب الأولين ومؤلفاتهم وآراءهم مبعدة عن الدراسة والنظر والتحقيق والنقد " وأضاف : " وفي ظل التيار الديني المتعصب حوربت الفلسفة واعتبرت علماً خاصاً بالأولين لأنهم أقوى إيماناً وأرسخ عقيدة ، أما في هذا الزمن المتأخر فإن الفلسفة وحسب اعتقادهم تفسد العقيدة وتضعف الإيمان . فلم نعد نسمع عن فلاسفة كابن رشد وابن سينا وغيرهما ، وأصبح من يخوض في الفلسفة ملحداً تجب مطاردته بل وفي بعض الأحيان إهدار دمه (المغول **ومعاول هدم الحضارة العربية الإسلامية** في العصور الوسطى ، العدد 56 ، 1987) .